ACTUAL

Colecție coordonată de
DOINA JELA

Absolvent al Facultății de Psihologie din București, VINTILĂ MIHĂILESCU este în prezent profesor de antropologie la Școala Națională de Studii Politice și Administrative și a fost profesor invitat la EHESS (Paris), UQAM (Montreal), ULB (Bruxelles), universitățile din Aix-en-Provance, Bordeaux, Ioanina, Lyon II, Montpellier, Neuchâtel, Perugia și Pecs. A publicat volumele *Paysans de l'histoire*, DAR, Bucarest, 1992 (împreună cu Ioana Popescu și Ioan Pânzaru); *Fascinația diferenței,* Paideia, București, 1999; *Socio-hai-hui*. *O altă sociologie a tranziției*, Paideia, București, 2000; *Svakodnevica nije vise ono sti je bila* Biblioteka XX Vek, Beograd, 2002; *Socio-hai-hui prin arhipelagul România,* Polirom, Iași, 2006; *Antropologie. Cinci introduceri*, Polirom, Iași, 2007; a coordonat volumele *En/Quaite d'identité,* Civilisations, Vol. XLII, nr. 2, 1993; *Vecini și Vecinătăți în Transilvania*, Paideia, București, 2002; *Studying Peoples in the People's Democracies (II) Socialist Era Anthropology in South-East Europe*, Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, vol. 8, Max Planck Institute for Social Anthropology, 2008 (împreună cu Ilia Iliev și Slobodan Naumovic); *Cotidianul văzut de aproape. Etnografii urbane*, Polirom, Iași, 2010.

VINTILĂ MIHĂILESCU

Sfârșitul jocului. România celor 20 de ani

Curtea veche

BUCUREȘTI, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
MIHĂILESCU, VINTILĂ
Sfârșitul jocului: România celor 20 de ani /
Vintilă Mihăilescu. - București: Curtea Veche Publishing, 2010
ISBN 978-973-669-959-7

821.135.1.-94

Coperta: S.C. TRI DESIGN S.R.L.

© CURTEA VECHE PUBLISHING, 2010
pentru prezenta ediție

ISBN 978-973-669-959-7

PROLOG

APP[1]

Copilăria noastră prelungită s-a chemat APP, *Asociația Petrecăreților Profesioniști*. Iar mai târziu, către sfârșitul anilor '80, când am ajuns la maturitate instituțională, *Academia Petrecăreților Profesioniști*. Știu că sună a *those were the days, my friend*, dar a fost altceva. Cred…

Era firesc să ne asociem, într-un final. Nu pentru că eram „petrecăreți", ci pentru că o făceam cu profesionalism. Adică temeinic și cu abnegație. Nu eram împotriva instituțiilor, militant și acru, dar făceam tot ce puteam pentru a rămâne undeva la umbra lor, înflorind precum alții la umbra fetelor în floare. Aveam să aflăm mai târziu că aceasta se cheamă „rezistență prin cultură". Atunci nu știam. Pur și simplu petreceam. În sensul acela mai profund pe care aveam să-l aflăm de la Noica vorbind despre *petrecerea* timpului și a vieții.

Primele semne ale acestei vocații le-am dat încă de tineri, bineînțeles, adică din facultate. Eu de-abia din anul doi, căci în anul întâi am fost la ore, convins că aceasta era menirea de student. Din anul doi însă am simțit și eu chemarea vocației care avea să pună stăpânire pe viața mea. Echipa de la *Universitas*, cu Jana Gheorghiu și Pety Cionof, își terminase „mandatul" și o nouă echipă, din care făceau parte și câțiva viitori academicieni, i-a

[1] O primă variantă a acestui text a apărut în Călin-Andrei Mihăilescu (coordonator), *Cum era? Cam asa… Amintiri din anii comunismului românesc*, Curtea Veche Publishing, București, 2006.

luat locul. Făceam parte din această echipă. Am fost, pe rând, redactor, secretar (uneori șef) de redacție, redactor șef adjunct și iar redactor, căci, de la un număr la altul, nu mai țineam minte cine ce funcție are — și oricum nu era important.

A început astfel o viață cu totul nouă. Având o „activitatea obștească“, eram scutiți de un număr de ore, pe care l-am maximizat cu multă sârguință. Un amic a reușit chiar să-și facă un certificat de boală („scutire“) pe mai multe zile decât avea trimestrul. Altuia i-am procurat eu o astfel de „scutire“, șterpelită de la mama mea, uitând însă că aceasta este ginecolog. Secretara șefă, care gestiona toate aceste probleme, ne știa însă, ne certa când o făceam prea de oaie, dar ne și proteja părintește, ca pe „băieții“ ei.

Pe măsură ce mai deprindeam din „tainele meseriei“ (pornisem de la zero absolut) și începeau să ne mai vină idei, petreceam tot mai mult timp la „Pisica“, pregătind numărul următor, și în tipografie, la *Informația*, urmărind tirajul. Pe care, de două ori, l-am uitat acolo, în tipografie, astfel încât niciun cititor nu a avut parte de minunatele noastre scrieri. Noi însă eram epuizați și fericiți și, după câteva zile, ne întorceam la „Pisica“ pentru a gândi următorul număr. Ne-am calificat astfel la locul de muncă în ceea ce se cheamă „artă pentru artă“ sau „gratuitate“ a culturii și niciodată de atunci nu ne-a tentat vanitatea de autor, „creația“ fiind, de cele mai multe ori, de domeniul iubirilor de duminică. Aveam, în această privință, și un model în persoana lui Aurel Manolescu, profesorul de muzică și dirigintele câtorva dintre noi, artist mitizat de către noi și pe care soția sa — „autoare“ serioasă — îl admonesta adesea, reproșându-i că „a ajuns folclor“.

Dacă nu eram suficient de mândri pentru a ne prezenta ca individualități creatoare, de unele dintre aceste

numere realizate în comun eram însă foarte mândri. Am scos, de pildă, un număr (aproape) întreg despre poeții uitați ai anilor ’50, Ghiță Mărgărit, Tonegaru și compania, sub influența — și coordonarea — aceluiași Aurel Manolescu, „poet decadent“ de aceeași stirpă. La un alt număr, dedicat balcanismului, am lucrat foarte mult dar am ajuns să-l tipărim într-un moment politic total neprielnic, în care numai evocarea „balcanismului“ putea fi considerată o acțiune subversivă. Nu aceasta fusese intenția noastră, dar sărmanul dom’ profesor (academicianul Gheorghe Vlăduțescu, pe atunci redactorul nostru șef, care nu citea niciodată — așa cum era sarcina lui de partid — ceea ce scriam noi) a încasat din acest motiv o teribilă săpuneală de la cenzură, care era să ne coste pe toți foarte scump. Alteori aveam inovații ciudate și total desprinse de orice context, precum acel poster uriaș, cu o fotografie crudă a unui ofițer din armata lui Pol Pot împușcând un „rebel“. Sub o lozincă foarte militantă ce îndemna la responsabilitatea lumii era, mic, un desen al lui Don Quijote de Picasso. Mesajul era foarte ambiguu, dar nouă ni s-a părut extrem de subtil.

Cu alt număr am avut însă mult mai puțin succes. Tocmai inventasem încă ceva, două pagini interioare de fotografii și colaje dintre cele mai diverse. Pentru că ne mai rămăsese un spațiu într-un colț de pagină, am compus o „reclamă“ (cam stupidă) la *Universitas*, care arăta astfel: o masă de bibliotecă pe care se aflau cărți „grele“ de filosofie, acoperite însă de un *Sportul* pe care studentul cu pricina tocmai îl citea. Textul suna și mai stupid: *Peisaj anormal de bibliotecă. Nu citiți* Sportul*, citiți* Universitas*!* Lucrurile s-ar fi oprit aici dacă pe pagina din *Sportul*, care se vedea cât se poate de bine în fotografia noastră, nu ar fi fost scris, cu litere de-o șchioapă, *Hotărârile Conferinței Naționale ale PCR*. Cel care a sesizat acest lucru a fost nimeni altul decât Nicu Ceaușescu, care,

în plus, era în permanente „înțepături“ cu Jean Maurer, proaspăt căsătorit cu o colegă de redacție. „Înțepătură“ a însemnat de data aceasta exmatricularea întregii redacții: *Cum, tovarășu' Cazan* — s-a rățoit Nicu Ceaușescu la secretarul de partid — *adică studenții să nu citească Hotărârile Conferinței Naționale?* Din fericire, după două zile, „părțile“ au căzut la pace și am fost reprimiți la locurile noastre ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Urmările le-au simțit însă toate revistele studențești din țară, care au trebuit să-și schimbe numele (*Universitas* a devenit *Convingeri comuniste*), și mai ales conținutul. Gafa noastră tipografică fusese semnalul că lucrurile scăpaseră de sub control și trebuiau să revină la normal. Noi, în schimb, n-am mai revenit niciodată la *Universitas*.

Casă de piatră

S-a terminat și facultatea și am început să ne tragem pe la casele noastre. Unii s-au tras de tot și i-am pierdut din vedere. Câțiva dintre noi am ajuns să visăm însă la o casă comună, un fel de falanster mic-burghez în condiții comuniste. Ne-a împins la aceasta și nevoia. N. își furase soția aproape din sala de bacalaureat și se ascunsese de furia familiei în casa mea — drept care câteva luni am dormit sub masa florentină din sufragerie pentru a lăsa tinerilor căsătoriți plăcerile dormitorului. La câtva timp l-am urmat eu, răpindu-mi la rândul meu viitoarea soție, cu copil și cădiță, dintr-un bloc în Pantelimon și pomenindu-mă brusc în voia sorții. Ne-am adăpostit o vreme, în disperare de cauză, într-o garsonieră a socrilor lui N., cu care acesta căzuse la pace între timp. Dar lucrurile nu puteau continua așa. Ne-am hotărât așadar să ne găsim casă. Și cum niciunul nu se scălda în bani, am decis să punem mână de la mână și să ne luăm o casă în comun. Spre disperarea familiei mele de data aceasta, care, dacă

ajunsese să accepte inevitabilul căsătoriei, nu se împăca deloc cu gândul că frumoasa casă familială pe care reușiseră să o ridice, după o viață de muncă, în Sfântul Elefterie, avea să fie abandonată de urmașii pentru care fusese construită. Dar asta era, decizia noastră era fermă și eram convinși că și genială.

Ne-am apucat în consecință să căutăm casă și, în relativ scurt timp, am găsit una pe strada Teleajen (fostă Gândacilor), într-un fost sat aglutinat de expansiunea Bucureștilor și cuprins astăzi între Popa Nan și Matei Voievod. Era o casă solidă, cu parter și etaj, dar fără o bucată semnificativă de acoperiș. Proprietarii — un cuplu în vârstă care locuia la parter — o vindeau convenabil. Ceea ce nu însemna însă și suficient de ieftin pentru noi. Ne-am apucat așadar să strângem banii (am vândut Fiatul meu 600, soția mea a pus la bătaie un CEC de 10 000 de lei pentru zile negre, N. a vândut și el nu mai știu ce… și tot nu s-au adunat destui bani. Nu mai puteam aștepta, așa că am făcut actele, iar la notariat, când trebuia să plătim, ne-am acuzat reciproc că am uitat banii acasă. Se pare că am fost convingători, căci săracii bătrânei au acceptat să le aducem restul de bani a doua zi dimineață. Cu forța disperării — și excitația jocului… — am făcut turul prietenilor și cunoștințelor și până dimineața ne-am întors cu restul de bani. Eram acum proprietarii unei case fără acoperiș, dar cu etaj.

La câteva zile după aceasta, ne-am convins și că făcusem o alegere corectă: ieșind într-o dimineață „la portiță“, ne-a întâmpinat nimeni altul decât responsabilul de la „Pisica“, vecinul nostru actual. Într-un elan de misticism *ad-hoc*, ne-a devenit evident că ajunsesem *acasă*.

Au urmat 12 ani în care am refăcut și amenajat locuința pe gustul nostru. Nu era simplu, pentru că, pe de o parte, nu aveam bani, dar mai ales deoarece nu aveam voie să construim nimic. Cu o aprobare de a repara

gardul (practic inexistent) și de a muta garajul (un soi de magazie de beton plasată inexplicabil în mijlocul micii noastre curți), ne-am apucat însă de construcții. Evident ilegale.

Ne-am tocmit un „maistru“, om de viață și bine înfipt în șantierele patriei, care ne aducea materiale din demolări și „cife“ de beton de la Casa Poporului, pe care le plăteam parțial cu bani, parțial cu chefuri și mese prin cârciumile frecventate de muncitori. Acolo se făceau și „negocierile“ pentru următorii pași ai construcției. Negocieri care, după un număr corespunzător de beri, se terminau aproape invariabil cu fraza: *Bine, băieți, mai dați un rând și om vedea noi cum o rezolvăm!* Și de cele mai multe ori se rezolva. Alteori luam țeapă…

Apogeul acestei haiduceli pe șantierele patriei l-a constituit turnarea planșeului care trebuia să despartă etajul existent de viitoarea mansardă (înălțată ilegal și ea). Toată acțiunea trebuia să se desfășoare noaptea, căci presupunea un număr mare de cife, un „elefant“ (pompă de beton), pe scurt o desfășurare de forțe prea bătătoare la ochi. Rezultatul a fost că tot cartierul era la ferestre și urmărea acțiunile ca pe un meci de fotbal.

Ne-am împărțit cu grijă sarcinile ca totul să se termine cât mai repede. În ceea ce mă privește, am fost repartizat la „trompă“, urmând să împrăștii în mod uniform betonul pe întreaga suprafață, pe măsură ce acesta era scuipat de „elefant“. Nimic mai simplu. Doar că habar n-aveam ce înseamnă forța unui astfel de „elefant“ și am încălecat pe furtun cu nonșalanță, ca și cum aș fi stropit florile. În momentul în care pompa de beton s-a pus în mișcare, m-am văzut astfel proiectat în aer, călare pe „trompă“ precum Harry Potter pe mătură, la câțiva centimetri deasupra solului și țipând în gura mare să fiu dat jos. Între timp, betonul se aduna într-o grămadă tot mai mare în mijlocul planșeului de lemn, care dădea toate semnele că

nu are de gând să mai reziste mult. D., singura minte limpede în această tevatură, m-a lăsat așadar să levitez pe „trompă“ și s-a repezit jos la soția mea, care zăcea, gravidă și în pragul nevrozei, printre „popii“ de lemn ce o despărțeau de planșeu: *Fugi că se dărâmă!* — i-a urlat el, cu o viziune apocaliptică în priviri. Dar nu s-a dărâmat și, până dimineața, am avut și planșeu.

Tot D., care ni se alăturase și își dorea și el o garsonieră la mansardă, a fost principalul arhitect al casei. Totul era gândit cât se poate de „funcțional“: la subsol am săpat o „cramă“ pentru petrecerile noastre profesioniste, la parter și etaj erau apartamentele familiale, cu intrări separate, în care „femeile“ trebuiau să aibă toate cele necesare și să se simtă bine, iar la mansardă era spațiul intelectual rezervat „bărbaților“, cu o bibliotecă comună și birourile fiecăruia dintre noi. Foarte machist-intelectualistă această împărțire, dacă stau să mă gândesc! Pe de altă parte, totul era gândit pentru a ne asigura o existență liniștită și la adăpost de vicisitudinile lumii „de afară“: un gard de cărămidă de doi metri, rezervoare de motorină aduse de prin demolări care urmau să ne asigure o autonomie energetică de doi ani, un sistem de baterii de tractor care trebuia să ne asigure, în caz de nevoie, curentul electric pe șase luni, ba chiar și un puț de apă, care putea să ne pună la adăpost de stresantul program de apă rece și apă caldă. Și totul făcut să dureze cât comunismul — adică veșnic. Nimic mai firesc, acționam ca niște buni gospodari, care vara își fac sanie pentru iarna ce se anunța prin anii ’80!…

La un moment dat, după ani de trudă, casa era aproape gata. Era ziua soției mele și am hotărât să folosim ocazia pentru o inaugurare *di granda*. Era în februarie și problema continua să fie aceea a încălzirii. Injectorul din demolări, câtuși de puțin automat, nu era tocmai performant, motorina, prea vâscoasă, ajungea cu greu la

injector și uite așa riscam să rămânem pe frig în plin chef. Am hotărât deci să facem o improvizație pentru a evita o astfel de neplăcere. Ne-a ajutat un alt amic, designer, care a „împrumutat“ de la mătușa lui un butoi de plastic pentru murături, în care a dat o gaură și l-a racordat direct la injector. Am pus butoiul pe niște cauciucuri de camion, l-am umplut cu motorină și am realizat astfel o alimentare prin „cădere“. Totul mergea strună, aprovizionările fuseseră făcute, iar în casă era cald și bine. Doar că, înainte de venirea oaspeților cu jumătate de oră, o scurtă pană de curent a oprit injectorul și în casă a început să se răcorească. Am coborât alarmat să văd ce s-a întâmplat și am constatat, bineînțeles, că se oprise injectorul. Am aprins așadar un ziar ca să-l pornesc din nou. Doar că în tot acest timp motorina continuase să se scurgă din butoiul de plastic peste cauciucuri și pe jos era deja o baltă pe care, în excitația mea de gazdă, nu o remarcasem. Tot acest butoi de pulbere s-a aprins astfel instantaneu. Din fericire, motorina fiind îndoită cu apă, după obiceiul vremurilor, nu a explodat. A ars însă mocnit, cu tot cu butoiul de murături și cauciucurile de sub el, și un fum gros a cuprins în curând toată casa, apoi întregul cartier. Am scos din casă musafirii, care abia ajunseseră, am baricadat ușile de la apartament cu saltele și am chemat pompierii. Nu au venit, așa că după o vreme, când s-a mai potolit focul, ne-am întors în casă, am salvat ce s-a mai putut salva din mâncare (untul din răcitorul de la etaj era negru) și am început petrecerea. Am dansat două zile și două nopți, cu două pauze de ciorbă de burtă la „birou“, cârciuma de cartier din colțul străzii. La miezul primei nopți, un vecin a sunat la poartă și ne-a anunțat, cam speriat, că pe coșul nostru iese o flacără mare. Era feeric!

Acasă la APP

Teoretic, statutul APP prevedea câte o întrunire pe lună, organizată, cu rândul, la câte unul dintre noi. Cum însă în Teleajen era mai bine, cu timpul majoritatea petrecerilor s-au ținut aici. Adesea făceam baluri mascate și aproape totdeauna inventam „concursuri“, de care ne ocupam noi doi, soția mea și cu mine. De pildă: băieții trebuiau să stea, aliniați, cu câte un ou proaspăt în gură și să sufle în lumânarea pe care partenerele lor o țineau la un metru în fața lor, încercând să o stingă. Trebuie să spun că detest „jocurile de societate“, dar în aceste cazuri mă amuzam copios, mai ales cu inventarea lor. Într-un fel, nici nu erau „jocuri de societate“, ci expresia gratuității faptului de a te juca.

Cel mai de succes joc pe care l-am regizat a fost însă propria noastră nuntă. Divorțați și unul, și celălalt, stresați de viața noastră semi-clandestină, soția mea și cu mine nu apucasem să ne căsătorim religios. Trecuseră mai mulți ani de când eram căsătoriți civil și ne cam luasem gândul. Într-o zi însă, nevastă-mea mă întreabă așa, într-o doară: Ce-ar fi să facem o nuntă APP? Zis și făcut. Am vorbit în secret cu o pereche din APP să ne fie nași, am anunțat la biserica din cartier și într-o sâmbătă, când era petrecere APP, ne-am așteptat invitații la poartă cu o căciulă în care erau bilețele cu diferitele roluri pe care urmau să le joace. Unii au ajuns astfel socri mari, unii socri mici, alții cavaleri de onoare, și așa mai departe. După primul moment de dubii, și-au intrat cu toții în rol și am pornit spre biserică. Preotul a avut o presimțire de când ne-a văzut intrând, a întrebat unde sunt părinții, noi am zâmbit, a zâmbit și el, complice, și a început cea mai frumoasă slujbă religioasă la care am asistat vreodată. La întoarcere mi-am purtat soția peste prag sub ploaia de

boabe de grâu și privirile nedumerite ale vecinilor. A urmat tot ritualul de nuntă, cu adusul zestrei, furatul miresei și toate cele, inclusiv petrecut (aproape) trei zile și trei nopți ca-n povești.

O altă petrecere de pomină a avut loc în deplasare, la Tescani. Ajunsesem acolo prin fata lui Paul Everac, membră titulară APP, care îi ceruse, la insistențele noastre, tatălui său să ne rezerve câteva camere de Crăciun la „Casa de creație". Spre disperarea aproape evidentă a obișnuiților locului, foarte puțin încântați de compania noastră! Ca să fim acceptați — și să ne simțim și noi în largul nostru — ne-am apucat pe loc să facem ce știam mai bine: un carnaval. Peste noapte am încropit recuzita pentru „Curtea lui Coacăză împărat", rol jucat de N., mic, negru și creț, având la dreapta sa pe frumoasa prințesă Cocăzica, un prieten compozitor, înalt și slab ca o zi de post, iar la stânga sa pe D., înalt și masiv, care-l juca pe piticul sovietic, cel mai mare pitic din lume. Eu eram o femeie din popor, alăptând la sânu-mi generos un prunc, interpretat cu inocență de soția mea.

Văzând că suntem mai degrabă inofensivi (poate chiar oameni de treabă, cine știe!), legitimii conacului s-au prins și ei în joc. Ba chiar au intrat într-un soi de competiție. S-a organizat ad-hoc și un concurs Miss Tescani, câștigat de soția mea, care a primit drept premiu un pachet uriaș pe care, când l-a deschis, a avut surpriza teribilă să descopere ochii jalnici ai câinelui conacului, îmbătat cu votcă de către obișnuiții locului. Nu cred că vreun bețiv a reușit să lase vreodată urme mai împleticite decât cele pe care le-am descoperit a doua zi în zăpada proaspătă din curte!

Totul s-a încheiat cu o „ședință de partid" de dare de seamă și concluzii asupra Crăciunului, prezidată de nimeni alții decât Marx, Engels și Lenin. Eu eram Engels și îi dădeam tot timpul dreptate lui Marx, care nu mai

știu cine era. Nimeni dintre noi trei nu a zâmbit o clipă, în timp ce în sală se râdea în hohote. De atunci îmi e foarte greu să mă mai iau în serios când trebuie să prezidez vreo ședință…

Cel mai mult timp îl petreceam însă în discuții interminabile despre toate problemele mari ale Omului și Lumii. Majoritatea se desfășurau în grupuri mai mici, între „adunările generale". Dezvoltasem — nu știu dacă în mod conștient sau nu — o anumită strategie retorică, astfel încât discuțiile noastre nu se terminau niciodată căci, în momentul în care plutea în aer o idee de consens, unul dintre noi începea automat să argumenteze, vehement, contrariul. Precum în *1001 de nopți*, nici poveștile noastre nu trebuiau să conducă undeva, ci doar să dureze.

Multe dintre aceste discuții aveau loc la „Bolta Rece", unde eram clienți fideli și regulați (odată, când s-a întâmplat să nu mai trecem câteva zile pe acolo, nea Vasile, responsabilul de sală, l-a sunat pe N. să-l întrebe dacă suntem bolnavi și dacă poate să ne ajute cu ceva). Acestea aveau însă un inconvenient: trebuiau să se oprească la ora închiderii. Când aveam ceva mai serios de discutat, rămâneam așadar acasă la unul sau la altul.

Ca pe vremea *Universitas*-ului, nu prea ne interesa ce se alege din discuțiile și ideile noastre. Săraca Angela Botez, foarte activă în Comitetul de Istoria Științei (sau cam așa ceva…) al Academiei, ne tot alerga să participăm cu comunicări, să ne implicăm, să schimbăm una și alta în viața academică. *Moi, qui étais le plus fier* — vorba lui Brel — prezentasem odată o comunicare, cu un oarecare succes, se pare. Am fost dat de exemplu pentru a-i ambiționa și pe ceilalți. Am acceptat astfel să lucrăm împreună la o comunicare importantă, pe nu mai știu ce temă, dar ceva revoluționar în orice caz. După câteva zile și

nopți de discuții neîntrerupte, de-a lungul cărora eu mă culcam regulat în timp ce D. și B. continuau dezbaterile, lui D. a început să-i curgă sânge pe nas și urechi, așa că nevasta lui ne-a dat afară pe toți și și-a trimis soțul cu forța la culcare. A doua zi, la marea sesiune a Academiei, m-am dus singur, fără nicio comunicare, în timp ce D. și N. reluaseră discuțiile.

Dacă stau să mă gândesc bine, era totuși o temă centrală, în jurul căreia gravitau multe discuții disparate. D., fizician, foarte bun specialist în cuantică, era obsedat de inteligibilitatea ecuațiilor sale și problemele de traductibilitate în limbaj natural. Eu și cu J. ne apropiasem de antropologie, nemulțumiți fiecare de limitele de limbaj și comprehensiune ale propriei discipline, psihologia, respectiv filosofia. N., gorjan și sceptic, se îndoia sistematic de toate căutările noastre. Impreună visam însă, confuz, la un soi de nouă Limbă de Aur, un fel de *New Age al științei,* care să ne conducă la re-compunerea unei imagini globale și inteligibile a universului. Și cum „știința normală" nu o ducea prea bine în acei ani și nicio oportunitate de realizare intelectuală nu ne făcea cu mâna de la orizonturile vieții noastre, ne dedicam cu trup și suflet acestor îndeletniciri utopice dar plăcute.

O confirmare a legitimității căutărilor noastre am considerat-o, la un moment dat, cartea premiului Nobel pentru fizică, Fridjof Kapra, *The Tao of Physics*. Ce înțelegeam noi era că viziunea și limbajul taoist sunt mai adecvate pentru a rosti adevărurile ascunse în ecuațiile noilor descoperiri din fizică decât puteau fi limbile noastre europene. În același sens, dar la cealaltă extremă, l-am citit pe Whorf, oaia neagră a „relativismului cultural", de la care ne interesau mai ales particularitățile limbii Hopi. În gramatica acestora, de pildă, în loc de trecut, prezent și viitor, verbele nu cunosc decât ceea ce Whorf numea „forma actuală" și „forma potențială". D. a încercat să ne

convingă — și să se convingă — că această structură gramaticală este mult mai apropiată de spiritul fizicii cuantice decât gramatica noastră ce decupează timpul în secvențe univoce.

Tot din această perspectivă am ajuns și la Noica și, parțial, la Blaga. Lui Noica chiar am avut ingenuitatea să-i povestesc despre filiera care duce, în antropologie, de la Herder, prin Humboldt, la Franz Boas, părintele culturalismului american, apoi la asistentul acestuia, Edwar Sapir și, în final, la studentul acestuia, Benjamin Lee Whorf, titularul „relativismului cultural", și că dânsul se înscrie, *sui generis*, în altă ramură a aceleiași filiații. Adică mă faci antropolog? — s-a înfuriat Noica și aproape că m-a dat afară din casă.

Noi eram însă în căutarea *viziunii* și a *sintezei,* iar descoperirea celor doi filosofi români ne era mult mai la îndemână — și astfel mai promițătoare — decât Kapra sau Whorf. Am încercat să ne traducem cunoștințele și ideile din domeniile noastre de studiu în „rostire românească", având impresia că multe se limpezesc în acest fel. Prinși în această perspectivă, nu ne-am prins când Noica, Blaga și alții au început să fie „recuperați" de protocronism și am început să fim percepuți ca adepți ai acestuia. N., mereu sceptic, cel mai puțin; eu, mereu entuziast, cel mai mult.

De fapt, eram cu toții un fel de *adolescenți din pădurea adormită a comunismului*. Ajunsesem la vârsta viselor și eram cutremurați de energia visării când o baghetă magică ne-a înghețat creșterea. Am continuat cu patosul vârstei noastre suspendate în timp visările și voluptățile adolescenței, doar că între timp *Timpul* trecea și noi ar fi trebuit să devenim adulți. Nu am devenit. Poate că nici nu ne-am dorit-o. La ce ar fi slujit?

După (aproape) 20 de ani

Când a venit (dez)vrăjirea din 1990 și pădurea adormită s-a trezit, ne-am pomenit brusc, cu toții, maturi. Doar că ne lipsea modul de întrebuințare. Unii s-au descompus astfel aproape instantaneu, ca o mumie pusă brusc în contact cu aerul și soarele. S-a ales praful de ei în câțiva ani, fără ca ei să înțeleagă măcar ce li se întâmplă. Alții s-au aruncat, cu același elan adolescentin și macho-intelectualist, în lumea nouă și năvalnică a afacerilor și a politicului. Doar că acolo erau deja meseriașii adulți, așa încât, în scurt timp, o parte dintre ei și-au rupt gâtul iar alții s-au repliat, la timp, pe poziții mai modeste dar mai potrivite. În sfârșit, alții s-au întors la meseriile lor de bază, încercând să le facă de data aceasta așa cum trebuie. Era însă prea târziu pentru adevărata performanță.

În ceea ce mă privește, *moi, qui suis resté le plus fier* — vorba aceluiași Brel — mi-am continuat visările cu același entuziasm, dar cu alte resurse și în alte condiții. În jurul meu, oamenii aveau însă alte treburi, au apărut conflicte și contestări. Mă simțeam tot mai mult ca un copil *mal aimé*. Degeaba le spunea fraților, e doar un joc!, nu mă mai asculta nimeni.

În mai puțin de un an, din APP nu mai rămăsese nimic! De ce ar mai fi rămas?…

PARTEA I
Rumpelstilzchen și politicile numirii

Rumpelstilzchen 9/11

Puterea piticului răutăcios Rumpelstilzchen, dintr-un basm al fraților Grimm, consta în faptul că nimeni nu îi cunoștea numele. Câtă vreme „anonimatul“ era păstrat, nimeni nu-l putea învinge pe acest dușman fără nume. Doar că, într-o zi, Rumpelstilzchen dansează de unul singur în jurul focului, spunându-și sieși marele său secret: Ce bine, ce bine, / că nimeni nu știe, / că Rumpelstilzchen îmi spune mie! Ascuns după un copac, eroul basmului îl aude și astfel, *numindu-l*, îl poate înfrânge.

Îmi revine în minte această scenă, acum, la câteva luni de la „evenimentul“ din 11 septembrie, poate deoarece, după ce s-a realizat și spotul publicitar „Afghanistan, here I come!“, dificultatea cea mai mare rămâne, mi se pare, să „numești“ cele întâmplate. Iar în acest caz practic nu există speranțe ca Rumpelstilzchen să-și decline vreodată numele — dacă cumva îl știe și el…

Și atunci, ce altceva pot face, ca intelectual, decât să caut printre cuvintele răvășite de „atentatul sinucigaș“ de la 11 septembrie?

Războiul virtual

S-a spus de multe ori și de către mulți că este un „eveniment fără precedent“ — în aceeași măsura în care alții căutau să-i găsească un precedent. Dacă stau să-mi fac puțină ordine în impresii, primul „precedent“ pe care mi l-a evocat 11 septembrie a fost „revoluția în direct“ din

decembrie 1989. Atunci, multă lume a privit „în direct“ ce se întâmpla *acolo, la ei*, la Români. A mai urmat Irakul, Iugoslavia… Acum însă, *toată* lumea a privit cutremurată ce se întâmpla *aici, la noi toți* — pentru că de data aceasta lucrurile au fost făcute astfel încât să privim și să ne privească pe toți! Mesajul acestei puneri în scenă macabre era acum global și explicit — și astfel fără precedent. Ceea ce l-a și determinat, probabil, pe un mare compozitor german să compare tragedia de la WTC cu o „operă de artă“ — formulare percepută, bineînțeles, drept o sinistră impietate în acele momente de coșmar.

Această „punere în scenă“ este însă fără precedent și din alte motive, mai profunde. Dincolo de formulările într-o permanentă schimbare pe care le propunea CNN în primele zile se afla dificultatea de a numi cele întâmplate. Cuvântul „război“ era pe buzele tuturor, dar ce fel de război? Și între cine și cine?

Mai întâi, „scenografia“ de la 11 septembrie impunea un război fără dușmani concreți. Islamul, teroriștii, fundamentaliștii sau, la câteva zile după aceea, Bin Laden, erau doar încercări — nu lipsite de orice temei, bineînțeles, totuși vagi și ipotetice — de a da un chip *atacatorului*. Rumpelstilzchen și-a păstrat însă cu strictețe secretul numelui. Pe de altă parte, într-un mod aparent paradoxal, *atacatul* era la fel de greu de definit. La New York n-au murit *dușmani*, definiți prin raportare la un scop legitimat oricât de ipocrit, n-au murit *evrei* sau *negri*, n-au murit *burghezi* dușmani ai poporului, n-au murit nici măcar victime colaterale. La WTC n-au murit, de fapt, oameni, ci au fost distruse simboluri — indivizii recăpătându-și identitatea doar în ochii plânși ai rudelor și prietenilor.

Complementar acestei „virtualități“ a dușmanilor angajați în război, scopul *concret* al acestuia se prezintă la fel de eliptic.

De la Machiavelli încoace, să spunem, „civilizația“ — mai exact ceea ce noi, europenii, am numit „civilizație“ — ar putea fi considerată, puțin weberian și cinic, ca *ipocrizie legitimă*. Scopul scuză mijloacele, se spune în mod curent. Drept care nu puține sunt mârșăviile ce au fost făcute în numele unor „cauze nobile“ — și aceasta cu atât mai mult cu cât puterea legitimatoare era mai mare. Această ipocrizie legitimă înseamnă însă și un control al agresivității: trebuie să existe totdeauna un scop care să poată fi legitimat — sau invalidat — adică supus examenului critic, și o relație „rațională“ între scop și mijloace. Iar acest examen al legitimității poate fi exersat oricând și de către oricine, lăsând astfel deschisă, de principiu, problema responsabilității și a vinei — fie ele și retrospective.

Peste morții de la Hiroshima a fost încă posibil să se așeze ipocrizia legitimă. La New York a fost vizualizată însăși moartea acesteia. Oricât ar putea părea de paradoxal, ceea ce este cutremurător în acest caz este tocmai dispariția ipocriziei și, odată cu ea, a nevoii de legitimare — deci a oricărei convenții sociale. Ceea ce, în numele ipocriziei legitime cu care suntem obișnuiți, numim un atac „laș“, a fost de fapt un atac „pur“, un atac al nimănui *precis*, împotriva nimănui *precis*, pentru nimic *precis* — precis în raport cu o convenție socială explicită și inteligibilă. Or, în ultimă instanță, orice convenție, oricât de rea, este preferabilă suprimării oricărei convenții. În lipsa unui scop ce poate fi supus examenului legitimității — căci „lupta împotriva Răului“ nu poate fi considerată un astfel de scop iar „atacul împotriva democrației“ este doar o încercare disperată de a găsi un nume pentru ceea ce nu poate fi înțeles — și a unor mijloace care să poată fi raportate cât de cât coerent la acest scop, mijloacele

devin propriul lor scop: *suntem brațul înarmat al Binelui!* Ca în filmele de *science fiction*, *Forța* este cea care acționează, oamenii fiind reduși la instrumente ale acesteia: *Eu* nu mai există iar acest lucru a devenit imaginabil. Mai exact, această non-existență, pe care unii o simțeau deja plutind deasupra vieților lor, a fost „materializată" și vizualizată acum pentru toată lumea pe ecranele televizoarelor de pretutindeni. Este adevărat însă că despre „război virtual" s-a vorbit și înainte de 11 septembrie, în cazul Iugoslaviei, de pildă, dar pe atunci aceasta nu era încă suficient de „evident" și nu interesa pe prea multă lume…

Alternativa, reflexă și nu reflexivă, de înțeles în aceeași măsură în care este de temut, ar fi angajarea într-un război cu *Forța* (Răului), ceea ce nu poate decât să-i transforme pe militanții Binelui în virtualități complementare. Într-un război virtual, democrația își pierde însă fundamentul realității sale: individul și drepturile sale inalienabile. Drept care nu mai poate fi o cauză pentru care să merite să-ți dai viața pentru simplul motiv că această viață, *viața ta*, practic nu mai există. În războiul dintre Forța Răului și Forța Binelui nu mai există nicio convenție socială, deci nimic propriu-zis uman! Axa Răului este astfel o politică a numirii goală de conținut, mascând atât lipsa unei politici realiste, cât și pe aceea a unei înțelegeri reale: este doar expresia disperată a nevoii de a numi, de a crede că Rumpelstilzchen există și are un nume.

Dilema macabră a acestei situații este astfel aceea că, pentru a-mi recăpăta demnitatea umană, în sens mai degrabă ontologic decât moral, trebuie să știu *rațional* pe cine și de ce trebuie să omor. Or, nu știu, iar apelul la memorie a devenit nerelevant…

Semnificația ultimă este astfel una metafizică și nu doar fizică. Nu este în joc (doar) moartea unor indivizi — și semnificația simbolică a acesteia —, ci condiția însăși a

vieții omenești în general, *realitatea* acesteia. De aceea, poate că, din acest punct de vedere, expresia angajării responsabile nu este *we all are Americans*, ci *we all are humans*.

Postcartesianism

Mai dezirabil poate ca oricând, spiritul critic se află într-o situație tot mai dificilă în ce privește posibilitățile de exersare. De la vechiul și obștescul „trebuie să văd ca să cred", la mai noul și publicitarul „seeing is believing", *a vedea* era considerat piatra de încercare a adevărului, expresia ultimă și palpabilă a *realității*. De când cu „revoluțiile în direct", noua deviză a lui Toma Necredinciosul pare însă că trebuie să fie una postcartesiană, ca să spun așa, de genul *văd, deci mă îndoiesc*. Și de abia după aceea pot să încep cu adevărat să gândesc… Nu este vorba aici doar despre obișnuitul „a minți poporul cu televizorul", despre manipulare adică, ci despre faptul mult mai profund — banalizat și el — că *realitatea* a devenit o construcție mediatică și mediată, *locul* ei fiind pe sticlă. Sursa realității noastre cea de toate zilele este astfel un *Altul*, delegat să pipăie realitatea în locul nostru și să (ne) spună *este!* Și ceea ce vede *El* este uneori mai „real" decât ceea ce vedem noi: nu îndrăznesc, de pildă, să mai vorbesc despre morții de la Revoluție — deși pe unii i-am văzut cu ochii mei — deoarece mi s-a replicat de prea multe ori că, ce naiba, doar știu că totul a fost o înscenare! Care este atunci *realitatea* acelor zile de decembrie?

Acea *realitate* îmi pune probleme (mai ales) ca român. Cea despre care vorbim acum mă privește ca locuitor al planetei, ca om. Și cu cât mă implică mai mult, cu atât îmi scapă mai mult. Și aceasta dincolo de manipulările „obișnuite", despre care știm cu toții destule lucruri. Pe de o parte, fiind vorba despre o realitate planetară, semnificativă, cel puțin teoretic, *în același timp* și pentru

toți oamenii, accesul la ea devine un monopol mediatic aproape transcendent, singurul capabil să acopere, tot în principiu, întreaga planetă. Pe de altă parte, fiind în stare de război, acest monopol cenzurează, în „legitimă apărare", accesul la realitate. În final, ceea ce luăm drept realitate sunt imagini *simple* și *clare* ale unei realități la care nu avem acces cu propriii noștri ochi și pe care renunțăm să o mai înțelegem cu propria noastră minte.

Riscul imediat și *vizibil* este astfel înlocuirea „realității" cu o legitimitate mediatică, în afara controlului critic: *ați văzut ce s-a întâmplat, deci este legitim să facem ceea ce facem!* Academic vorbind, conceptul însuși de legitimitate își pierde din consistență pe măsură ce devine mai *vizibil*.

Aux nuances, citoyens!

Principala miză „intelectuală" a acestui conflict este astfel, probabil, realitatea însăși și „prinderea" ei inteligibilă în limbaj. În lipsa unei ofensive critice — care nu este, evident, una de „linia întâi", fără a fi însă din acest motiv mai puțin prioritară — nu vom mai ști prea bine nu atât care este realitatea (cine poate ști cu adevărat?) cât ce sens să-i dăm și cum să ne orientăm în ea. Altfel spus, nu vom mai putea gândi pe cont propriu cum și de ce trăim, ci vom deveni credincioșii unor vorbe rostite fără noi.

Din această perspectivă, unul dintre cele mai obișnuite riscuri este renunțarea la nuanțe, gândirea totalizatoare, care masifică și opune. Este ceea ce condamnă și Said, autorul *Orientalismului*, la Huntington, autorul *Ciocnirii civilizațiilor*, într-un articol publicat în *The Nation* și intitulat *The Clash of Ignorance*.

„Ipoteza mea este că sursa fundamentală a conflictului în această lume nouă nu va fi în primul rând ideologică

sau în primul rând economică — afirma Huntington în studiul său inițial despre «ciocnirea civilizațiilor». Marile disensiuni ale omenirii și sursa dominantă a conflictului vor fi de natură culturală." Această ipoteză oferă astfel o viziune strategică în prelungirea ideologiei Războiului Rece, în care Vestul se opune — cultural de data aceasta și nu politic și/sau economic — restului civilizațiilor, în principal Islamului. Ca om care a lansat în lume conceptul de *orientalism*, prin care atrăgea atenția asupra modului sistematic — și uneori pervers — în care o parte întreagă a omenirii este masificată și esențializată ca Orient generic și relativ omogen de către o altă parte a omenirii, Said se întreabă cu amărăciune ce poate să însemne cultura în mintea lui Huntington și a adepților săi. În orice caz nu ceea ce culturile sunt în fapt, cu istoriile lor diferite și complexe, cu diversitatea și conflictele lor interne, pe scurt, cu tot ceea ce face viața reală a societăților. Dintr-o nevoie belicoasă de a identifica dușmanul, Huntington transformă diferențele în esențe și le dispune ca piese albe și negre pe tabla de șah a geopoliticii. „Teza «ciocnirii civilizațiilor» este un truc asemănător celui al «războiului lumilor», mai util pentru a întări mândria defensivă decât pentru a înțelege interdependența năucitoare a timpului nostru."[1]

Desigur, problema este că Huntington *poate* să aibă dreptate. De câte ori există un interes suficient de puternic, diferențele pot înflăcăra și aduna sub drapelul lor

[1] În registrul mult mai restrâns al naționalului, o anumită cultură masificatoare a numirii pare să fie dominantă și în România: iubim *Țăranul* român și urâm *Clasa politică*, avem încredere în *Biserică*, dar nu și în *Parlament*, condamnăm *Comunismul*, dar nu am reușit să-i identificăm pe responsabili etc. Mass-media se fac cutia de rezonanță a acestui vocabular esențialist, făcând astfel și mai dificil exercițiul democratic, care se bazează pe majorități informate, nu pe mase lipsite de exercițiul analitic.

mase de războinici. Dar acest război nu va fi *din cauza* diferențelor culturale, ci *în numele* lor, nu va fi un război al culturilor, ci unul al ignoranței culturale! A identifica un risc este una și a promova ideea unui conflict implacabil înscris în însăși „natura“ unor culturi „opuse“ este cu totul alta. Mai mult: a *numi* un conflict viitor înseamnă a-i pregăti apariția!

Din acest punct de vedere, se poate spune că textul de căpătâi al teroriștilor din 11 septembrie nu este *Coranul*, ci *The Clash of Civilizations*. Din ea și nu din preceptele islamice au aflat aceștia posibilitatea de a gândi relațiile lumii actuale în termeni de ciocnire implacabilă a civilizațiilor — și au acționat în consecință. Un „catalizator“ bine plasat urma să transforme acest conflict potențial dintre Vest și Islam într-un război real a două civilizații care de abia prin aceasta deveneau ireductibile. Din fericire însă, în ciuda „pierderilor colaterale“ pe care democrația le înregistrează zilnic în propriile sale rânduri, de la Berlusconi la zecile de mii de articole și discursuri care vorbesc despre cruciade și esența malefică a Islamului dintotdeauna și de pretutindeni, Civilizația (oriunde s-ar afla aceasta) a reușit să evite (deocamdată…) acest risc real. „Să nu generalizăm!“ și „Să avem răbdare!“ sunt, aproape din primele săptămâni, cele două porunci ale majorității responsabililor acestei lumi, mai înțelepți, se pare, decât considera Huntington.

Civilizația planetei se află în stare de război. Dar civilizația poate să câștige războiul doar dacă evită cu strictețe un război al civilizațiilor. Ceea ce presupune a gândi în nuanțe ceea ce există ca diversitate. Iar aceasta înseamnă, în ultimă instanță, războiul fiecăruia dintre noi împotriva ignorantului și indiferentului din noi.

De ce ne urăsc atât? — a fost strigătul de stupoare al americanilor imediat după 11 septembrie. „Un răspuns simplu ar fi acesta — este de părere John Powers, de la

LA Weekly: Ne urăsc atât pentru că noi nici măcar nu știm de ce ne urăsc.“

Un război religios?

Toate acestea nu sunt însă decât câteva implicații intelectuale ale unui context mondial care nu a apărut la 11 septembrie, dar care a devenit greu de pus între paranteze după această dată. Dar ce a început atunci odată cu 11 septembrie? Care este miza actualului conflict, dincolo de *cauzele*, probabil multiple, care l-au declanșat?

„Poate că cea mai fascinantă parte a răspunsului la conflictul început în 11 septembrie a fost reținerea generală de a-l numi un război religios“ — afirmă Andrew Sullivan în *New York Times* din 7 octombrie 2001. Nu este vorba despre un război al religiilor și nici despre unul împotriva religiei (sau al uneia particulare, în speță Islamul), ci de faptul că „*dimensiunea religioasă* (*sublinierea mea*, V.M.) a acestui conflict este crucială pentru înțelegerea sa. (…) În acest sens, acesta este în mod sigur un război religios — dar nu unul al Islamului *versus* Creștinism și Iudaism. Mai degrabă, este un război al fundamentalismului împotriva credințelor de orice fel care conviețuiesc în pace cu libertatea și modernitatea“. Acest fundamentalism de expresie islamică este ceea ce se prezintă, în limbajul lui Bin Laden, drept mobilul războiului. Sullivan recunoaște însă imediat că „nu putem ști cu precizie motivele lui Bin Laden, dar putem ști că el nu ar fi utilizat aceste cuvinte dacă nu ar fi gândit că ele sunt relevante pentru oamenii pe care își dorește să-i inspire și să-i provoace“. Ar trebui să acceptăm atunci și că apărarea Islamului ar putea fi în mare măsură doar mijlocul cel mai eficient de regrupare și mobilizare a unor populații numeroase pentru scopuri mai diverse și nu neapărat legate de Coran.

Această „instrumentare“ a textelor sfinte nu este, evident, apanajul exclusiv al Islamului. „S-ar părea chiar că există ceva inerent religiilor monoteiste care conduce spre acest gen de tentație teroristă“ — afirmă Sullivan. Iar pentru ilustrare recurge la Dostoievski și la faimoasa scenă a Marelui Inchizitor din *Frații Karamazov*.

„Aceasta este vocea fundamentalismului — conchide Sullivan referindu-se la discursul Marelui Inchizitor. Credința nu poate exista izolată într-o singură persoană. Într-adevăr, credința are nevoie de alții pentru ca să poată supraviețui — și cu cât mai integrală este o cultură a credinței, cu atât mai folositor pentru credincioși, cu cât mai globală pătrunderea sa în lume, cu atât mai bine.“ Iar aceasta înseamnă Putere!

Din acest punct de vedere, se poate considera — pentru *a da un nume* — că actualul conflict este unul dintre monoteism și pluralism, ca sisteme distincte și reciproc exclusive de Putere.

„Parametrul toleranței față de diversități e cu siguranță unul dintre cei mai puternici și mai puțin discutabili, și noi considerăm că avem o cultură matură pentru că știe să tolereze diversitățile (…)“ — scria Umberto Eco în *La Repubblica* din 5 octombrie. Acest spațiu de joc al toleranței a fost făcut posibil prin despărțirea Bisericii de Stat, ceea ce a protejat, indirect, credința de propriul său risc fundamentalist: mai ecumenice sau mai reciproc intolerante, religiile s-au înscris și dezvoltat într-un peisaj social pluralist. Au devenit parte a libertății individuale. Dar au și pierdut ceva din fascinația liniștitoare a adevărului unic, pe care încearcă uneori să o regăsească, spasmodic și sectar. Statul a câștigat în schimb posibilitatea de a fi democratic.

Toleranța are însă nevoie de toleranță ca să se dezvolte; pluralismul trebuie să se extindă pentru a nu

recădea în „monoteism“. Iar într-o lume mondializată, această extindere are nevoie să devină planetară.

Urmându-și logica (și interesele), pluralismul trebuie să dizolve în calea sa orice monoteism, transfigurându-l în toleranță reciprocă. În măsura în care acest pluralism a devenit condiție și expresie a unor interese economice (de piață) și politice (democratice), aceste interese vor urmări în continuare înlăturarea oricăror monoteisme prin mijloacele puterii de care dispun. Mai departe, în condițiile în care „spațiul vital“ al acestor interese s-a mondializat, ieșind astfel din „spațiul domestic“ al *pluralismului*, această luptă cu monoteismele trebuie să devină planetară — sau să se pună stavilă intereselor și să se revină „acasă“…

Pe de altă parte însă, monoteismele dispun și ele de o uriașă putere și sunt o condiție a acestei puteri, care se vede amenințată în propria ei casă. Națiunile islamice, despre care se vorbește încă de multă vreme, dar fără prea mare ecou în mințile occidentale, par a fi astfel soluția politică a unei imense părți a acestei lumi monoteiste, prin care această putere se (re)așază în mâinile păstrătorilor „de drept“ ai credinței unice și se poate exersa prin păstrarea acestei credințe unice.

„Restaurarea religiei în sfera privată, depolitizarea ei reprezintă urzica pe care toate societățile musulmane trebuie să o strângă în pumn pentru a putea deveni moderne“ — afirmă Salman Rashdie în *The New York Times* din 2 noiembrie. Și are dreptate. Doar că aceasta înseamnă și o esențială abdicare de la putere în numele unei modernități care a întârziat, în multe cazuri, să-și dovedească maximum de beneficiu pentru cel mai mare număr de oameni…

Democrația-caviar și Marele Inchizitor

Reversul mai puțin evident al medaliei constă în faptul că, în această luptă, democrația însăși riscă să capete o „dimensiune religioasă".

Orice societate cunoaște schimbări. Societatea democratică — sau, mai larg, ceea ce numim, fie și confuz, civilizația modernă (europeană) — este însă singura, din câte știu eu, care s-a gândit și se gândește pe sine ca schimbare, ca proiect uman rațional și nu ca împlinire a unei Ordini divine revelate. Acest lucru a fost făcut posibil prin despărțirea Bisericii de Stat, după cum spuneam, și prin definirea adevărurilor revelate ca practică privată și nu ca interes public. De aceea nici nu poate fi, fără a-și trăda fundamentele, o ordine definitivă, care încetează să-și mai gândească critic schimbarea. Punerea permanentă în discuție a *practicilor* democrației este, din acest punct de vedere, *principiul* însuși al democrației.

Este esențial, cred, să ne amintim, mai ales acum, de acest truism, cel puțin din două motive. Primul este acela că instalarea nonșalantă în „sfârșitul istoriei" a devenit pe scară largă un soi de odihnă duminicală, de sfârșit de creație, a spiritului critic. S-a născut astfel o democrație-caviar, îmbrăcată în haine de duminică, pentru care, de acum încolo, democrația nu se discută, se execută. Oricine mai discută — vasăzică oricine cârtește — este fie stângist obtuz, ducând la împlinire o a doua trădare a intelectualilor, fie *stupid people*. Sau, iată, „terorist"! Or, dacă Rațiunea critică este transformată într-un *Deus Otiosus*, democrații devin și ei niște talibani comozi.

Al doilea motiv este legat direct de tragedia americană, a cărei semnificație perfidă, din acest punct de vedere, este aceea de a pune democrația într-o imensă dificultate de a se apăra pe sine în mod democratic.

Cvasi-imposibilitatea de a individualiza (nu doar identifica) dușmanul și de a-i numi scopurile (*islamiști* și *teroriști* sunt doar aproximări operaționale) și definirea aliaților după formula „cine nu e cu noi, e împotriva noastră", pun între paranteze — din motive operaționale — unul dintre stâlpii democrației, și anume individul și drepturile sale inalienabile, care se dizolvă astfel în categorii maniheiste și generice. Pe de altă parte, cu ajutorul reducerii — tot operaționale — a accesului presei la informații, această dezorientare generală va deveni realitate pentru toți doar pe un ecran acreditat. Nu putem deci decât să jucăm *blind*, adică să credem necondiționat în textul sfânt al Televizorului. Altfel spus, să devenim niște *fideli*. De partea democrației, războiul poate deveni astfel unul al celor care *cred* în democrație — ceea ce poate părea înălțător, la prima vedere, dar este o contradicție în termeni ce poate perverti spiritul însuși al democrației.

O astfel de *credință* în democrație nu poate decât să promoveze — și să urmeze — propriul său Mare Inchizitor.

Dar atunci, poate *pluralismul* găsi o „a treia cale" între rugul purificator al Marelui Inchizitor liberal și izolaționism?

Poate că adevărata postmodernitate de abia acum începe cu adevărat…

Să se revizuiască, primesc! dar… Ideologia autohtonistă și discursul național românesc[1]

Pledoarie pentru o abordare *emică*

Sensibilizată probabil și de episodul alegerilor din 2000, intelectualitatea română pare să se afle în prezent într-un proces destul de intens de repoziționare, ce se dorește critică. Reacțiile diverse și numeroase la „scrisoarea prietenului Tamás", de pildă, sunt și ele un simptom al acestei chestionări colective. A fost (re)pusă astfel pe tapet, printre altele, problema inspirat numită de Andrei Cornea a „prezumției de vinovăție a stângii". Temă reală și complexă, care însă, dincolo de caracterul său „fierbinte", trezește și o doză de prudență metodologică referitoare la precizia și relevanța partiției stânga-dreapta în actualitatea și durata lungă a vieții noastre publice. Mai mult, mă gândesc, de pildă, la *Eseurile critice* ale lui H.H. Stahl, reluând în anii '80 polemica acestuia cu Blaga și Eliade, care ar putea fi încadrate într-o „critică de stânga", care au fost percepute, la vremea respectivă, mai mult ca o critică pozitivistă, ambele lecturi fiind însă, am impresia, de natură să rateze întâlnirea cu miza profundă a cărții.

Aș mai aminti, în acest context, de impresionanta pledoarie pentru o bună așezare intelectuală, dincolo de

[1] O prima varianta a apărut în revista *Sfera Politicii*, 1995.

„autohtonism" și „modernism/ occidentalism", propusă de Adrian Marino și Sorin Antohi (2001). *Al treilea discurs*, formulă imaginată de Antohi și practicată cu o rară consecvență de Marino, poate trezi însă și el o anumită rezervă metodologică, referitoare de data aceasta la caracterul net al partiției autohtonism-modernism. Sunt înclinat să o urmez, în această privință, pe Irina Livezeanu, care, la un recent colocviu organizat de New Europe College, ilustra convingător ambiguitatea și ambivalența acestor filiații și afilieri în perioada interbelică.

Pentru o „bună așezare intelectuală", recursul interpretativ la astfel de „figuri dialectice" (stânga/dreapta, autohtonism/modernism etc.), cu statut de universalitate, riscă să desprindă gândirea de realitatea particulară la care se aplică și să cadă într-o „ritualizare a limbii". Preluând o sugestie din antropologie, cred deci că, într-o primă instanță, o abordare *emică*, din și în interiorul discursului intelectual românesc la care ne referim, ar fi indispensabilă. Mai exact, cred că dincolo de abordările *etice* (în același sens antropologic), care măsoară exprimări și atitudini în conformitate cu distincții esențiale și universale, există necesitatea, într-un prim pas, a unei abordări *emice* a „structurilor profunde", de ansamblu, ale discursului național românesc[2], privit din „interior" și în a sa *longue durée*. Aceasta cu riscul de a regreta — cum se exprimă cu ironie Sorin Alexandrescu — „«bunele vremuri de demult», când istoricul știa să împartă personajele sale fără ezitare, spre liniștea cititorului, în *these good guys* și *those bad guys*" (Alexandrescu, 1998, p. 21).

[2] Prin „discurs național românesc" înțeleg aici, în mod generic, orice discurs public al elitelor române, relevant pentru abordarea naturii și problemelor definitorii ale națiunii române ca atare și în ansamblul ei. În alt context, mai specific, vorbeam în același sens de „etnologie difuză" (Mihăilescu, 1999).

Românul paradoxal

Cine se apleacă, fie și în treacăt, asupra comentariilor la acest discurs național românesc, nu poate să nu sesizeze frecvența cu care apare calificarea de „paradoxal“: s-a vorbit despre „paradoxul Noica“, despre „paradoxul român“ etc. În aceeași familie semantică intră și „ambiguu“, „contradictoriu“, „ambivalent“, „schizoid“ și altele. Cel mai adesea, aceste epitete traduc o jenă sau chiar o perplexitate, explicabile într-o dorință de „limpezire a apelor“, în fața unei anume incongruențe, a unui soi de refuz al acestui discurs de a se așeza în categorii măcar relativ clare și distincte (mai exact, considerate astfel). Poate însă că tocmai în aceasta constă o „specificitate“ a sa, structura sa „profundă“, elaborată istoric și funcționând în plan cultural, conștient sau inconștient, pe durate lungi. Din această perspectivă, ne permitem să enunțăm atunci ipoteza că, dincolo de departajarea între tradiții opuse de discurs, de dreapta sau stânga, autohtonist sau modernist etc., mai profundă și mai semnificativă este chiar cronicizarea coexistenței lor ca *dualitate discursivă* la nivel național. Contradicția („paradoxul“) în sine ar fi atunci problema și nu (doar) diferitele ei soluționări, mai mult sau mai puțin conjuncturale. Este și poziția Alexandrei Laignel-Lavastine în abordarea unuia dintre aceste „paradoxuri“: „Se pare că avem de a face, mai ales în cazul lui Noica, cu o ambiguitate insurmontabilă, ce-ar trebui analizată și tratată ca atare. (…) Pentru a arăta unitatea de ansamblu a demersului noician ar trebui așadar, în mod paradoxal, să scoatem în evidență ireductibila *dualitate* a întrebării la care opera sa constituie un răspuns“ (Laignel-Lavastine, 1998, pp. 63–64).

De unde vine această fizionomie de Janus, această dublă privire și dublă poziționare reciproc constrângătoare a

discursului național românesc? În registrul comun, se poate spune că din intrarea târzie în modernitate și din situarea la periferie a țării noastre. Important este însă și modul în care au fost conștientizate aceste condiții și cum s-au cristalizat ele în anumite structuri dominante de discurs. Asupra acestui aspect aș dori să insist în cele ce urmează.

Ideologia autohtonistă

În ce constă și cum a luat naștere această „dualitate discursivă“?

Pentru început, să-i dăm din nou cuvântul Alexandrei Laignel-Lavastine:

„…Noica prezintă ideea națională pornind de la formulări de tipul: cum pot fi împăcate adâncirea sinelui în tradiție și ieșirea din sine către modernitate? Cum pot fi combinate dezvoltarea și mișcarea dinamică? Cum pot fi împăcate exigențele identității și cele ale dezvoltării?“ (*idem*, p. 65).

În termeni și ponderi diferite, identitatea particulară, proiectată într-un trecut îndepărtat și devenirea, dorită a fi comună într-un viitor apropiat, s-au confruntat permanent în discursul național românesc, fiind aproape consubstanțiale acestuia. Situația este departe de a fi unică și ea are o preistorie continentală.

Preistoria: filosofia herderiană și ideologia originaristă

Inventarea *primitivului* poate fi considerată una dintre marile răsturnări de perspectivă în gândirea omului. Mai întâi, aceasta reprezintă înlocuirea unei ideologii a excluderii, exprimată prin celălalt ca *sălbatic*, proiectat în ordinea naturii și nu a culturii, cu o ideologie a includerii, în care celălalt ca *primitiv* este acceptat în marea familie a omenirii, chiar dacă i se atribuie statutul de *stadiu* primar.

În al doilea rând, omenirea, în unitatea sa astfel câștigată, capătă o *origine*, un fel de „punct arhimedic“ care permite gândirea fără rest a *diferențelor* din cadrul ei ca diferențe temporale și astfel, în principiu, tranzitive: societățile „primitive“ sunt cele a căror stare se află mai aproape de această origine, în timp ce societatea „civilizată“, a noastră, este cea mai îndepărtată de această origine; restul clasificării este o problemă de grade și de decupaje pe acest continuu temporal, ce țin de o evoluție legică în timp a „unității psihice“ a omenirii, analogă celei a individului de la copilărie la maturitate.

Françoise Paul-Lévy numește ansamblul acestor premise determinante „*ideologie primitivistă*“. Ea va juca un rol fundamental și în întemeierea sociologiei: „Se pare într-adevăr că timpul ca «timp în sine» (*temps par lui-même*) a jucat un rol determinant în condițiile de întemeiere a sociologiei (…)“ (Paul-Lévy, 1986, p. 302). Astfel, Comte va identifica diferențele dintre societăți cu diferențe de dezvoltare (inclusiv „intelectuală“), iar dezvoltarea cu progresul, sociologia rezervându-și studiul societății cele mai recente în ordinea evoluției, societatea industrială, „modernă“. Ulterior, toate teoriile clasice ale modernizării se vor referi la aceasta prin contrapunere cu stadiul său anterior, societățile premoderne, „tradiționale“, eventual „arhaice“. Chiar când acest evoluționism va fi definitiv repudiat, timpul va rămâne criteriul de diferențiere în cadrul unității fundamentale a „spiritului uman“, așa cum va fi ea gândită de structuralism, de pildă. Este cazul faimoasei distincții a lui Lévi-Strauss între „istorie cumulativă“ și „istorie staționară“, care nu mai refuză primitivilor o istorie, dar le atribuie o calitate diferită a timpului, care îi face contemporanii noștri, dar diferiți de noi (Lévi-Strauss, 1973). Chiar și în prezent, consideră Françoise Paul-Lévy, „ne vine foarte greu să acceptăm că societățile primitive nu reprezintă starea

socială originară a societăților. Și aceasta din cel puțin două motive: pe de o parte deoarece, dacă renunțăm să facem din acestea imaginea originii, nu mai știm cum să gândim diferența sau diferențele dintre aceste societăți și societatea noastră; pe de altă parte deoarece, datorită acestei imagini pe care o ofereau societățile primitive credem că putem gândi propria noastră istorie“ (Paul-Lévy, 1986, pp. 311–312). Pe această linie, am putea vorbi chiar de un soi de „neo-primitivism“ actual, deplasând dezvoltarea preferențial în economic pentru a gândi diferențele între țări în termeni de grade de dezvoltare (economică) și confirmând astfel, implicit sau explicit, supremația țărilor „cele mai dezvoltate“ prin existența țărilor „în curs de dezvoltare“.

Cu totul alta este situația în cazul a ceea ce voi încerca să definesc ca *ideologie autohtonistă*, care își poate găsi în Herder figura sa emblematică. Plasat în universalismul Luminilor, sub influența personală a lui Kant dar și prin cunoașterea directă a saloanelor pariziene ale vremii, Herder se va desprinde tot mai mult de spiritul acestuia, în special de euro-centrismul său, în direcția unei „abordări istorice individualizatoare“ a naturii „proteice“ a umanului, ce datorează mult celuilalt pol formativ al său, Johann Georg Hamann, „magul Nordului“ (Berg, 1990). Astfel, Herder „marchează gândirea despre istorie cu un jalon inaugural, considerând poporul, *das Volk*, nu numai actorul principal al destinului regatelor, republicilor sau imperiilor, ci și principiul care transcende orice întruchipare politică particulară. Acest statut acordat poporului încă din *Jurnalul călătoriei mele din 1769* îl va determina să critice primatul kantian al *ratio individualis* în întrebuințarea pe care omul o dă rațiunii sale. Pentru Herder, geniul unei civilizații își găsea completitudinea expresivă în popor — entitate colectivă și nediferențiată —, în spiritul său, *Geist*, enunțat prin limbă“. (Karnoouh, 1990,

pp. 72–73). „Cel care a dat omului Rațiunea, i-a dat-o în limbă“ — va conchide Herder, fundamentând astfel o viziune distinctă asupra Rațiunii și Istoriei. Pe de o parte, Rațiunea se desface astfel în rațiuni, simultane și consubstanțiale limbilor, figurând fiecare câte un *Volksgeist* distinct. Omul este astfel pretutindeni Om în plenitudinea sa, și nu „mai mult sau mai puțin“ Om, adică mai „primitiv“ sau mai „civilizat“. Pe de altă parte, Rațiunea simultană Limbii constituie originea transcendentă a Omului, care este astfel dintru început Om. Diferențele între societăți nu se mai înșiră astfel ca decalaje în timp, ci se distribuie ca particularități în spațiu, prefigurând viitoarele „arii culturale“. Herder „fixează aceeași geneză tuturor formelor sociale, timpul neacționând decât pentru a reedita apariția inițială (…)“ (Karnoouh, *op. cit*., p. 76). Nu timpul este criteriul diferențierii, pe linia unei îndepărtări legice dar diferențiate de punctul comun de origine a omenirii, ci originea fiecărui *Volksgeist*, care îl fixează pe acesta într-un spațiu specific de apariție. Timpul nu mai este dezvoltare, ci expresie și împlinire — sau decadență — a ceva ce este acolo dintru început, de la origine. Originea „slabă“ a ideologiei primitiviste, de care omenirea se depărtează în dezvoltarea sa progresivă, este înlocuită cu o origine „tare“, care întemeiază umanitatea specifică a fiecărui popor și care îi conferă acestuia originalitatea proprie pe toată durata existenței sale.

„Concluziile pe care le trage de aici Herder pentru prima sa filosofie a istoriei vor fi pline de noi promisiuni: cursul istoriei nu mai permite definirea niciunui principiu transcendent cu care să se stabilească vreo ierarhie oarecare între limbi și deci între culturi“ (Karnoouh, *op. cit*., p. 75). „Putem spune că aici este pusă ca anticipare, față de viitoarele drepturi ale omului, dreptul culturilor sau popoarelor“ (Dumont, 1983, p. 182). Această egalitate a culturilor are la Herder un temei transcendent,

originându-se într-un act divin. Treptata secularizare îl va înlocui pe Dumnezeu cu Istoria, ducând la o „sacralizare“ a acesteia ca istorie a originii.

Această emancipare revoluționară a culturilor de sub „tirania primitivistă“ presupune însă constituirea acestora ca identități colective, mai exact ca indivizi colectivi: „Ne aflăm aici în fața unei diferențe esențiale în modul de a gândi omul. (…) în ultimă instanță, fie că valoarea fundamentală este plasată în individ și vom vorbi atunci de individualismul lui Voltaire sau al enciclopediștilor, fie aceasta este plasată în societate, în ființa colectivă, și aș vorbi atunci de holismul care transpare la Rousseau și la Herder. Dacă apariția individualismului distinge cultura modernă de toate celelalte sau în orice caz de celelalte mari civilizații, avem aici, cred, odată cu resurecția unui aspect holist în civilizația modernă, un fapt istoric important. (…) Herder transferă individualismul, pe care tocmai l-a depășit în mod holist în plan elementar, în planul entităților colective până atunci necunoscute sau subordonate. (…) Pentru Herder, culturile sunt niște indivizi colectivi“ (Dumont, *op. cit.* p. 119). Operând o grefă holistă pe trunchiul individualismului, după cum se exprimă în continuare Dumont, Herder se află astfel la originea unui *colectivism spiritualist* care va face o lungă carieră în lume. Complementul său necesar va fi un *conservatorism metafizic*, centrat pe o *défense et illustration* a identității originare a poporului.

Am numit acest ansamblu de principii, elaborate, cristalizate și nuanțate în timp, *ideologie autohtonistă*. În locul primitivului ca origine comună a omenirii, întâlnim în acest caz o origine inaugurală a unor raționalități idiomatice, mai larg, a unor culturi specifice, egale în drepturi de la origine și prin această origine. Din această perspectivă, identitatea va fi gândită mai degrabă ca *specificitate* inconturnabilă și nu ca *diferență* tranzitorie, ca

în cazul primitivismului. Implicit, această specificitate va fi construită autoreferențial, ca o *proprietate* (*a avea* un specific), mai degrabă decât relațional și ca o *procesualitate* (*a fi, a deveni* diferit *de*). Ea este fără îndoială o ideologie modernă, chiar revoluționară, având (și) semnificația unei emancipări politice, având însă loc cu prețul sechestrării politicului de către idiomatic și al schimbării de către identitate. Diferența esențială poate fi formulată însă și altfel: În timp ce primitivismul dă o expresie inteligibilă Timpului modern, valorizând *trecutul-istorie* și dând istoriei sensul universal de *îndepărtare de origine*, autohtonismul reformulează în spiritul vremii ideea tradițională de Timp, așezându-se în perspectiva *trecutului-origine*, pentru care curgerea timpului nu poate aduce decât o *în*-plinire în și prin *întoarcerea la origine*.

Așezarea discursivă națională

Ideea limbilor ca purtătoare de *Weltanschauung* va face o lungă carieră științifică, așezându-se temeinic în lingvistică prin Humboldt și dezvoltată de neohumboldtieni, până la un Benveniste, de pildă, argumentând originea categoriilor aristotelice în structurile limbii grecești. Prin Franz Boas, ea va traversa Atlanticul și se va revărsa asupra Lumii Noi, unde, prin continuatorii săi, Sapir și Whorf, va cunoaște forma plenară a „relativismului cultural", cunoscut și ca „ipoteza Sapir–Whorf". Criticată vehement și aproape eliminată din câmpul academic, ea se va reîntoarce, purificată și nuanțată, în antropologia lingvistică și va continua să influențeze pe multiple căi „culturalismul" american. La noi în țară, Vulcănescu și, pe urmele sale, Noica, vor dezvolta în manieră hermeneutică aceeași idee.

Ideologia autohtonistă de sorginte herderiană — transmisă la noi și pe filiera franceză a unor Quinet sau Michelet — va acoperi însă un domeniu mult mai vast de

influență, având o valoare „catalitică", în sensul lui Blaga, asupra formării tinerelor națiuni, care își găsesc în această viziune o rațiune și un limbaj modern de cristalizare a *individualității* lor specifice și de legitimare, pe această cale, a nevoii de *independență*, de desprindere din magma imperiilor. Acest mod de construire a națiunii ca subiect al independenței (colective) și nu al libertății (individuale), va modela dintru început „paradoxul" discursului național. „Dorința de paricid, de regicid sau de deicid, adică negarea originii sale, este temeiul culturii moderne" (Hiyama, 1994, p. 281). Or, în cazul națiunii române — ca și în cel al altor „mici națiuni" — intrarea în modernitate se întemeiază, dimpotrivă, pe un soi de „cult al strămoșilor"[3], pe reiterarea originii ca loc al specificității. Punerea specificității (întemeiată transcendental și/sau istoric în origine) ca rațiune a independenței, permite mobilizarea luptei de emancipare politică, impunând însă acesteia o permanentă dimensiune retrospectivă — ceea ce nu înseamnă însă neapărat retrogradă. „Tradiția", ca întrupare a specificității, devine astfel condiție a modernității și nu obiect al „paricidului" modernist. Și astfel apare „paradoxul": individul colectiv al națiunii, mobilizat pentru emanciparea devenirii sale istorice, nu poate rămâne acest individ colectiv decât ca actor al specificității sale originare și a-istorice. Iar problema

[3] Voința „paricidă", întemeiată într-un sentiment al istoriei ca îndepărtare de origine, nu poate fi decât atributul unui actor social puternic, având motive profunde să împărtășească și să impună acest sentiment al istoriei: burghezia. În cazul micilor națiuni, precum România, rolul burgheziei, cvasi-inexistente, pare să fi fost luat de punerea în scenă a poporului ca actor al istoriei. Or, poporul, oricât ar fi fost el idealizat de către elitele moderniste, nu avea cum să se plaseze (sau să fie plasat) în perspectiva unei istorii ca îndepărtare de origine. Este poate motivul profund și esențial al valenței catalitice pe care a avut-o ideologia autohtonistă pentru aceste națiuni.

nu va face decât să se intensifice după ce obiectivele pragmatice inițiale ale acestei emancipări, independența și unitatea națională, vor fi atinse.

Astfel puse în ecuație, tradiția și modernitatea se pervertesc reciproc într-un discurs ce se constituie ca funciar antinomic și care va încerca permanent să rezolve această antinomie. Este ceea ce rezumă Katherine Verdery definind ambiția lui Noica de a construi o teorie armonioasă a relației ontologice dintre tradiție și modernitate (Verdery, 1991). Alexandra Laignel-Lavastine merge mai departe, pornind tot de la „paradoxul Noica“: „Constanta aparentă a demersului (lui Noica, *n.n.*) trebuie căutată în voința de a construi un cadru teoretic în stare să evite disocierea tradiției (a identității) și a modernității. (…) Sau, cum bine spune Alain Tourraine, «pentru a mobiliza trecutul și tradiția în serviciul viitorului și al modernității» (…). Această construcție se operează așadar cu prețul unei *pervertiri* radicale a celor doi termeni ai antinomiei, demersul eșuând în sinteza dintre o modernitate golită de orice țel emancipator și o «tradiție» smulsă spațiului-timp al așa-numitei *Gemeinschaft* sătești spre a fi integrată unui scop ce-i este străin. Respectiv scopurilor ordinii unice și globale a națiunii, cerute de dublul imperativ al securității naționale și al dezvoltării“ (Laignel-Lavastine, *op. cit.*, p. 13). Această ambivalență este însă mai veche. Ovidiu Bârlea o constată, de pildă, în termeni mai puțin filosofici, la Alecu Russo care, departe de a fi un „paseist“, caută sprijin în trecut tocmai din grija pentru viitor. Și tot preocuparea pentru viitor îl face să rescrie acest trecut, referindu-se doar la răzeși și apropierea lor de boieri, pentru a da mai multă elocvență demonstrației sale de unitate a poporului (Bârlea, 1974). Poporul este idealizat încă de la Herder, pentru care acesta nu se confundă cu „populația“, fiind ipostaziat

în primul rând ca „vehicol al geniului“ (popular) (Bausinger, 1993).

„Pervertirea“ tradiției constă astfel în înlocuirea populației cu poporul și a culturii acestuia cu un model originar și deci original. Tradiția este construită astfel ca identitate**,** ca o esență specifică și dată: „Poporul nostru, departe de a fi unul să-și *caute* identitatea (…), a înțeles mai degrabă să-și *păstreze* identitatea“ — afirmă Noica (cf. Laignel-Lavastine, *op. cit.*, p. 155).

Este interesant de urmărit, în acest sens, în ce măsură acest concept al tradiției ca întrupare a identității date și moștenite a fost și a rămas unul integral necritic, punându-se eventual în discuție „adevărata“ tradiție, dar niciodată natura însăși a acesteia. Și este cu atât mai semnificativă, în acest context, critica pe care H.H. Stahl o face, din interiorul Școlii sociologice a lui Gusti, acestei viziuni asupra tradiției.

În *Eseurile critice* reunite în 1983, Stahl începe prin a critica abordarea folcloriștilor, în căutarea unui *text* standard sau a unui *model* de credință, rit sau cutumă, pe care, negăsindu-le, elaborează inductiv un *scenariu* cât mai apropiat de presupusa unitate originară. Pentru folcloriști, consideră Stahl, folclorul este expresia unui „suflet al poporului“, manifestându-se pretutindeni și permanent la fel, eventual afectat de fenomene de „amnezie socială“, la care cercetătorul trebuie să se raporteze printr-o încercare opusă, de „anamneză“. În această privință, poziția lui Stahl este diametral opusă. Tradiția nu este reiterarea unui model mental, nu este un fenomen de reproducere, ci repetarea unor practici de către grupuri sociale care păstrează același mod de organizare. Tradiția nu vine astfel dinspre un trecut ideal, ci provine din prezentul acestor grupuri sociale, fiind doar proiectată într-un trecut al rânduielii, ca legitimare sau

explicare normativă a acestui prezent[4]. Se poate spune că, din această perspectivă, *la început a fost prezentul*. Tradiția nu este deci anistorică, ci are o temporalitate a ei, care ține de dinamica socială a acestor grupuri perene. Complementar, ea nu este uniformă, ci diversă: nu există folclor românesc, ci folcloruri românești, afirmă Stahl cu tărie (Stahl, 1983).

Polemica lui Stahl cu Blaga și Eliade ține de același demers. Pentru eminentul sociolog, gândirea celor doi — de fapt a unei întregi categorii pe care aceștia o reprezintă — este un „idealism teologic", care derivă socialul din „arhetipuri", fie că este vorba de *sacru*, la Eliade sau de *stil*, la Blaga. Critica lui Stahl se originează astfel în refuzul de a accepta „o lume a ideilor despărțită de istoria socială" și vizează „transformarea unei obscure probleme de metafizică într-o clară problemă de sociologie" (Stahl, *op. cit.*).

Această viziune „idealistă" a tradiției, pe care o critică Stahl, nu este o excepție românească. „Teoriile generale ale tradiției (…) se centrează pe construcții intelectuale («viziuni despre lume», «concepții», «modele», «teorii» etc.). În loc să se refere la repetarea unor interacțiuni actuale, ele se centrează pe conservarea modelelor culturale subiacente. Evident, asta este o altă problemă; în timp ce evenimentele repetate sunt observabile, ideile conservate sunt ipotetice" (Boyer, 1990, p. 10). Motivul acestei substituiri a repetiției cu conservarea, consideră mai

[4] Este, de pildă, explicația istorică pe care o avansează Stahl în privința legendelor eroului eponim, care nu sunt amintirea slăbită a unui descălecat, ci produsul contextului social databil al despărțirii obștii devălmașe în spițe de neam ca principiu de drept cutumiar, reglementând o nouă repartiție a proprietății și drepturilor în comunitatea sătească. Acum și de abia acum va apărea legenda eroului eponim ca strămoș al spițelor de neam stabilite de comunitate și ca „explicare" a acestei noi ordini sociale cutumiare (Stahl, 1965).

departe Pascal Boyer, îl constituie existența unei „ipoteze cauzale implicite": „Modelele culturale sunt cauza comportamentului actual, iar conservarea lor produce repetiția tradițională. Bineînțeles, există multe nuanțe și formulări mai subtile, dar ipoteza este aici." (*idem*)

Într-o perspectivă și mai largă, general metodologică, este ceea ce, după Leach, opune dintotdeauna în științele sociale *empirismul*, valorizând „sistemele de acțiune" și ceea ce „fac oamenii", *raționalismului*, care acordă credit „sistemelor de gândire" și ceea ce „spun oamenii" (Leach, 1976). „Idealismul teologic", incriminat de Stahl, este, în această privință, un „raționalism" metodologic la scară idiomatică.

Problema nu este însă (doar) metodologică. Ea apare cu adevărat ca problemă doar în măsura în care acest „raționalism" devine „rațiune de stat" de dragul unității pe care doar acesta o putea construi. Aplicată în cazul „tradiției", aceasta înseamnă înlocuirea societății cutumiare țărănești, diversă, cu o viziune unitară despre aceasta ca „societate tradițională", produs al elitelor. Problematica se va deplasa astfel spre natura și originea acestei tradiționalități, conturându-se în timp un adevărat complex inaugural de stabilire a „adevăratei" întemeieri tradiționale. Aceasta echivalează cu îndepărtarea sau chiar dezinteresul discursului național față de social, miza sa plasându-se definitoriu în registrul „modelelor culturale". În plan cultural, această „tradiție" spiritualizată va deveni „clasicismul" nostru, cum sugerează cu finețe Sorin Alexandrescu (*op. cit.*), antichitatea noastră specifică și la îndemână, la care ne întoarcem obsesiv ca la singura sursă. În plan social, acest „spiritualism politic" va întreține ruptura dintre elite și masele țărănești, reduse la argument retoric.

Condiționată de tradiție prin așezarea autohtonistă, modernitatea este termenul secund și complementar al

ecuației. Construirea tradiției ca identitate lasă fără răspuns problema schimbării. Aceasta va fi proiectată astfel asupra alterității, modernitatea căpătând semnificație de model al devenirii. Iar această devenire va fi concepută în aceeași manieră spiritualistă ca și identitatea, și anume ca *model cultural*, de data aceasta al unei alterități: „lumea civilizată". Unui *model cultural* al originii identitare i se opune astfel un *model cultural* al destinației necesare. Parametrii identității rămân interni, cei ai schimbării sunt proiectați în exterior ca icoană a unei stări ideale, ca proprietate a unui *Celălalt semnificativ*. În acest context, modernizarea este mai degrabă însușirea unui model extern al modernității — și acela idealizat în prealabil — decât așezare în construcție socială internă.

Dualitatea discursului național românesc poate fi reformulată atunci astfel: identitatea e la *Noi*, devenirea e la *Ei*. Altfel spus, identitatea este internalizată, pe când devenirea este externalizată. Cum să devii atunci ca *Ei*, rămânând ca *Noi*? Cum să împaci o tradiție ce trebuie păstrată și o modernitate ce trebuie recuperată? Cum să satisfaci atât obsesia specificului, cât și pe aceea a decalajului?

Răspunsurile, diverse, sunt în mare măsură polemici pe această temă majoră. Tendința „tradiționalistă", câtă vreme rămâne în interiorul acestui dublu discurs, încearcă o „domesticire" a devenirii, ca să spunem așa, aceasta luând forme diverse, de la variațiunile pe tema „dezvoltării organice" până la „devenirea întru Ființă" a lui Noica. Pe partea cealaltă, „moderniștii" sunt nerăbdători să descătușeze schimbarea, aflându-se permanent sub imperativul lui „acum ori niciodată". Acest impuls poate crea momente de mare efervescență *dez*ordonată, responsabile, în parte cel puțin, de ceea ce Sorin Alexandrescu numește „paradoxul simultaneității", „în sensul că marile curente succesive ale culturii europene

sunt proiectate în cultura română în planul simultaneității" (Alexandrescu, *op. cit*., p. 34).

În această „nerăbdare istorică", identitatea (a cărei natură esențialistă continuă să fie luată drept un fapt — și tocmai din această cauză) le va apărea însă „modernișTilor", adesea, ca un obstacol, dacă nu chiar ca un blestem. „Generația de la 1848, în tot optimismul general, avea să învețe repede, cel puțin în exil și nu de puține ori tragic, lecția organicistă, respingând de la o vreme iluzia saltului istoric, dar conchizând prematur că, dacă schimbările lumii românești nu se produc în ritmul și în sensul dorite de ei, nu se mai produc niciodată, în parte și fiindcă plaiul mioritic este populat de o lume pitică (…)" (Antohi, 1994, p. 238). Exasperarea modernistă poate lua forme exacerbate, ca la Cioran, de pildă, sau, recent, în ceea ce s-ar putea numi, folosind limbajul ONG-urilor, accese de *self hate speech*. Angoasa decalajului transformă identitatea în stigmat"[5] (Antohi, *op. cit*.).

„…tocmai aceasta ne nemulțumește azi: că am fost și suntem, prin ce avem mai bun în noi, țărani. Noi nu mai vrem să fim eternii țărani ai istoriei. Tensiunea aceasta — agravată nu numai prin faptul că suntem conștienți de ea, dar și prin convingerea că «a fi conștient» poate

[5] Există, în această privință, o subtilă complicitate între actorii ideologiei primitiviste și cei ai ideologiei originariste. Beneficiarii primitivismului au nevoie în continuare de imaginea Celuilalt sub-dezvoltat, după cum sugera Françoise Paul-Lévy, pentru a-și putea gândi și consolida propria dezvoltare și supremație — drept care vor favoriza sau chiar impune această imagine a decalajului. La rândul lor, națiunile construite după modelul originarist au nevoie și ele de această imagine a decalajului pentru a putea gândi și promova schimbarea în propria lor societate, prizonieră altminteri a împlinirii reiterative a specificului originar — nevoie ce le va duce la „auto-colonizare" (Kiossev, 2000).

reprezenta un semn de sterilitate — alcătuiește drama generației mele. Economicește și politicește, culturalicește ori spiritualicește, simțim că de mult nu mai putem trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulțumește România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta este frământarea pe care vreau să v-o descriu pe plan de cultură" (Noica, 1989, p. 20). Astfel definea Noica, într-o conferință ținută în 1943 la Berlin, „*die innere Spannung der Kleinen Kulturen*", în speță „drama generației sale" ca exponentă a unei astfel de „tensiuni interne a culturilor mici". Aceste rânduri pot defini destul de bine și „tensiunea" constitutivă a discursului național românesc, în general, ca expresie a unei identități trăite dramatic.

Această „dramă identitară", cristalizată și întreținută prin dublul discurs, își are originea, în principiu, într-o străbătă așezare în timpul social, o fractură a timpului între *le temps de l'éternel retour*, rezervat tradiției, și *le temps historique du non-retour*, pus pe seama modernității. Or tradiția nu este anistorică — aceasta este esența lecției singulare a lui Stahl — iar modernitatea nu este univocă — ne-o spun toate criticile teoriilor modernizării.

Această schizoidie temporală a discursului național românesc face ca acesta să fie deficitar în raportarea sa la fenomenele sociale desfășurate în timp, pe scurt, la schimbarea socială. A înnoda firul timpului, pentru a gândi schimbarea în timp, devine astfel o problemă de opțiune exclusivistă. Caricatura acestei „dileme naționale" este oferită magistral de către Caragiale: *Din două una, dați-mi voie: ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica; ori să nu se revizuiască, primesc! dar atunci să se schimbe pe ici, pe colo, și anume în punctele esențiale. Din această dilemă nu puteți ieși…*

Câmpul interpretativ

Această „așezare discursivă", pe care am încercat să o schițăm în principiile sale, antrenează preferențial anumite viziuni și opțiuni filozofice și/sau metodologice, ce se constituie într-un câmp interpretativ solidar ideologiei autohtoniste, în care se mișcă mai mult sau mai puțin coerent și consecvent discursul național românesc. În cele ce urmează, vom încerca să sugerăm, pe scurt, câteva din aceste „linii de forță".

Spiritualismul, adică postularea sau acceptarea primordialității unei esențe de ordin spiritual din care derivă totul, este, după cum s-a putut vedea deja, consubstanțială ideologiei autohtoniste. Operând o disociere între cultură și societate, această plasare a „realității" în modelele culturale va face ca modernizarea să fie privită mai degrabă ca o problemă intelectuală decât ca una de practică socială. În acest sens, pornind de la Cioran, Sorin Antohi vorbește despre „*Zeitgeist*-ul nostru interbelic, saturat de exerciții intelectuale prin care câmpul istoric este transmutat în câmp ontologic" (Antohi, *op. cit.*, p. 210), tot el constatând însă că această „propensiune (este) deja identificabilă la pașoptiști" (*idem*). Iar Alexandra Laignel-Lavastine scrie la rândul său: „România Mare a fost opera «părinților». Tânăra Generație își va fixa ca prim punct al misiunii sale crearea unei «culturi mari». Dar nu înflorirea unui ideal liber, autonom, pare să animeze acest proiect, ci mai curând voința de a «fixa" odată pentru totdeauna temelia și identitatea noului stat într-o geografie imuabilă: cea a spiritului" (Laignel-Lavastine, *op. cit.*, p. 222).

Soluția „salvării prin cultură", în perioada comunistă, se înscrie și ea hotărât în această dimensiune. La nivel de principiu, așa cum a practicat-o Noica, ea nu trebuia să însemne atât salvarea lui Liiceanu prin cultură, cât

salvarea Culturii prin Liiceanu. La nivel mai puțin reflexiv, ea a fost, de fapt, întărită de către puterea comunistă. Dincolo de opțiunile partizane pentru sincronism sau protocronism — întreținute și ele într-un mod departe de a fi inocent — Puterea a cenzurat „dreptul la memorie", viclean sau poate doar instinctiv, orientându-l nu doar către mesajul autohtonist/național, ci și în registrul spiritualist, accentuând disocierea dintre cultură și societate pentru a controla mai bine societatea. Din punctul de vedere al Puterii, „salvarea prin cultură" a fost și circul, și pâinea oferite maselor de intelectuali.

După 1989, democratizarea a însemnat, pentru unii, revenirea reparatorie la marea tradiție spirituală interbelică, pentru alții înlocuirea lui Noica cu Hayek. Și atât. Credința în eficiența socială a „modelelor culturale", în sensul lui Boyer, a rămas, doar modelul s-a schimbat — ceea ce, desigur, nu este lipsit de importanță. Doar că distanța dintre discurs și realitatea socială rămâne practic constantă. Analiza socială, puternic prooccidentală în rândul elitelor academice, se cantonează astfel într-o abordare normativă, în care modelele ideale ale societății occidentale sunt norma, iar societatea română este abaterea. Cunoașterea devine astfel una prin lipsă, măsură a distanței până la „ceea ce ar trebui să fie" și mai puțin una a „ceea ce este", în fapt, societatea românească.

Vorbind despre Cioran, Sorin Antohi constata că acesta „este sedus de subtilitățile speculative ale unei estetici metafizice a istoriei (…), preferând judecățile de valoare vertiginoase oricărei forme de studiu empiric" (Antohi, *op. cit.*, p. 216). Din acest punct de vedere, *talk-show*-cultura actuală este un discurs de ciorănisme fără Cioran. În ciuda orientărilor fundamental opuse și (*honni soit qui mal y pense!*) diferite, există astfel, din acest punct de vedere, o jenantă continuitate între *cuib*, *celulă* și *ONG*.

Pandantul metodologic al acestui spiritualism îl constituie *raționalismul*, în sensul lui Edmund Leach (1976), cu propensiunea sa pentru „sistemele de gândire" și „ceea ce spun oamenii" în detrimentul „sistemelor de acțiune" și a ceea ce „fac oamenii" (opțiune metodologică opusă, denumită de către Leach *empirism*). Opțiune perfect onorabilă și larg răspândită, ea devine problematică — așa cum se întâmplă cu orice metodologie — atunci când este reificată. Or, coborând problema la nivelul metodelor, acesta pare să fie cazul cu durabila fascinație a sondajelor și, mai recent și în „lumea bună", cea a focus grupurilor. Aproape toată partea de interacțiuni sociale concrete și de „sisteme de acțiune" este astfel eludată.

O altă dimensiunea majoră a acestui „câmp interpretativ" o constituie *colectivismul*. Construirea națiunii ca „individ colectiv" nici nu putea genera altceva. „Știința obiectivă a personalității pune originea personalității în structura psihosferei, adică în structura vieții omenirii întregi, iar nu în individul izolat" — proclama Rădulescu-Motru în 1927, pentru a „particulariza" apoi această omenire la dimensiunile poporului: „Poporul este nu numai înaintea individului, dar este și mai complet decât individul" (Rădulescu-Motru, 1927). De unde și necesitatea unei psihologii a popoarelor, care a rămas un *violon d'Ingres* a oricărui român. Regăsim aceeași idee la Gusti, când afirmă că „individul nu este social pentru că trăiește în societate, ci pentru că societatea trăiește în individ" (Gusti, 1941, p. 54) sau la Noica, pentru care „comunitatea e cea care face parte din persoană, și nu invers" (Noica, 1992, p. 81). Și exemplele ar putea să continue.

În această perspectivă, subiectul atât al stării, cât și al transformării sociale îl constituie Românul, individul colectiv al nației. De aici rezultă, pe de o parte, o subordonare a individului și, consecutiv, o precaritate a strategiilor

„pașilor mărunți“ bazate pe inițiativa individuală; pe de altă parte, apare o tentație a generalizării, a cărei caricatură o reprezintă comentariile sondajelor de opinie, de pildă, în termeni de *Românii susțin, sunt împotrivă* etc., imediat ce 51% dintre cei anchetați împărtășesc o anumită opinie.

Pandantul metodologic al colectivismului îl constituie *holismul*. Acesta presupune conceperea actorului social ca totalitate, ca ansamblu social și privilegierea în consecință a comportamentelor sociale ale acestor unități. În acest sens, Margaret Mead susținea în urmă cu aproape jumătate de secol că dificultatea țărilor subdezvoltate de a ieși din situația lor rezidă mai ales în faptul că în aceste țări tradițiile sunt atât de constrângătoare iar instituțiile lor atât de interdependente încât orice schimbare presupune, în ultimă instanță, o răsturnare globală a structurilor sociale (Mead, 1953). Această credință în necesitatea unei schimbări de ansamblu — credință larg împărtășită de opinia curentă referitoare la necesitatea schimbării „mentalității“ generale înainte de a se putea face ceva în țara noastră — riscă să cadă însă într-o cerință absurdă: aceea de a face totul înainte de a încerca să faci ceva[6].

Combinarea tendințelor spiritualiste și colectiviste, în sensul celor de mai sus, generează un dublu și periculos handicap, cel puțin la nivelul a ceea ce am definit ca discurs național: *inapetența* (și inadecvarea) *la social*, provenită din propensiunea spiritualistă, și *inapetența* (în ciuda declarațiilor contrare) *la individual*. Aceste tendințe par a

[6] Prin legea unităților sociale, Școala Gusti se înscrie explicit și profund într-o perspectivă holistă. Este însă vorba de un holism elementar și ierarhic, în măsura în care propune un demers ascendent de la unitățile sociale elementare ale comunităților sătești, prin comparație, spre unitatea atotcuprinzătoare a națiunii. Această viziune a permis și elaborarea unor planuri de acțiune socială „de jos în sus“ pornind de la nivelul satelor.

face parte dintr-un soi de inconștient cultural, care poate juca feste sau chiar deforma opțiunile noastre conștiente.

Un caz exemplar în această privință îl poate constitui cartea Alinei Mungiu, *România, mod de folosire*, apreciată de Adrian Marino pentru orientarea sa hotărât liberală, dar care se pune sub semnul următorului citat din Cioran: „Deficiențele actuale ale poporului român nu sunt produsul «istoriei“ sale, ci istoria aceasta este produsul unei deficiențe psihologice structurale.“ Se poate imagina ceva mai spiritualist și mai colectivist — și deci mai opus spiritului liberal — pe care altminteri autoarea îl exersează apoi cu dezinvoltură și pricepere? Faptul că nu este vorba doar de un *acte manqué* îl dovedește „recidiva“ autoarei câțiva ani mai târziu, când, în „ipoteza de cercetare“ la cartea sa *Românii după '89*, afirmă următoarele: „Opțiunea de centru-stânga în Lituania a avut drept cauză blocarea economică la care Rusia supusese regimul naționalist, cea din Polonia valorile înalte ale cifrei șomajului. Pe scurt, fiecare dintre aceste reveniri avea explicații mai curând conjuncturale decât psihologice, ceea ce le diferențiază net de România (…)“ (A. Mungiu, 1995, p. 7). Reapărea deci factorul explicativ al „sufletului poporului“, chiar dacă retopit ulterior în psihologie socială. Problema nu este deci de a fi pentru sau împotriva acestui „suflet“, de a preamări „specificitatea“ sau de a o nega în favoarea „modernității“ și nici măcar aceea de a încerca să echilibrezi cele două discursuri, ci, pur și simplu, de a nu mai rămâne prizonierii acestui (dublu) discurs.

Glocalizarea și „al treilea discurs“

„Principiul acestui tip de raționament este fetișizarea anumitor figuri dialectice și ancorarea lor într-un sistem de gândire și în scheme frazeologice rigide. Aplicarea lor

la alte subiecte dă impresia, inițial, a unei priviri a realității printr-o grilă ideologică cu totul remarcabilă, dar în fond acest mod de gândire se desprinde imperceptibil de realitate și, în consecință, nu o mai poate influența. Acest mecanism se realizează în primul rând printr-o *ritualizare a limbii* (…)“ (Havel, 1995, pp. 10–11). Concluzia lui Havel este însă și mai importantă și mai generală în același timp: *„Este epoca conflictului dintre realitate și limbaj“* (*idem*, p. 15, *sublinierea mea*, V.M.).

O masă rotundă pe tema Balcanilor organizată la Budapesta de către CEU a formulat următoarea „dilemă“ provocatoare: „între turnul de fildeș și purul activism: unde este localizat intelectualul în Europa de Sud-Est?“

Problema este, cred, crucială și ea ne privește în mod aparte dacă și în măsura în care discursul național despre care am vorbit întreține într-adevăr, așa cum am încercat să arăt, o ruptură considerabilă între „realitate și limbaj“. Ea este deosebit de actuală și în măsura în care, cum de asemenea cred, discursul public în general sună amenințător a *glasul limbilor de lemn* iar „dilema“ de mai sus tinde să se rezolve prin *turnul de inox al ONG-ismului*. Este motivul pentru care „localizarea“ pe care aș sugera-o pentru „intelectualul în Europa de Sud-Est“ este *limbajul*.

Această sugestie ne așază, într-o anumită măsură, pe terenul celui de „al treilea discurs“, recent dezbătut de Adrian Marino și Sorin Antohi (2001). La un prim nivel de lectură, mesajul autorilor constă într-o pledoarie pentru intelectualul bine temperat, pentru o bună așezare a acestuia între tentațiile autohtoniste și cele moderniste (celelalte „două discursuri“). Mai exact, este vorba despre o orientare hotărâtă spre Occident, fără ca aceasta să ducă însă la aruncarea copilului (neaoș) dimpreună cu apa din copaie. Și mai exact, este vorba despre o pledoarie, bine întemeiată în biografie și în bună tradiție universalist-individualistă, pentru spiritul critic, oriunde ar fi el.

Este ceea ce au salutat toți comentatorii. Există însă, cred, și un al doilea nivel de lectură, care nu vizează doar buna distanțare a intelectualului, ci și buna distanță a discursului însuși, între particular (național) și general (european?). În termenii lui Sorin Antohi, acest „al treilea discurs“ are în vedere „termenul mijlociu, terțul mereu exclus al dialogului Est-Vest (sau, mai general, Centru-Periferie)“, soluția pe care o propune fiind aceea de „a fi simultan european (universal) și român (idiomatic)“ (Marino și Antohi, *op. cit.*, p. 142). Asupra acestui discurs aș vrea să zăbovesc în final.

Formularea „al treilea discurs“ presupune depășirea celor două precedente, să le numim cum se obișnuiește „tradiționalist“ și „modernist“. Or, pe de o parte, după cum am încercat să sugerez, este mai semnificativ să consideri aceste „două discursuri“ ca o singură și contradictorie „dualitate discursivă“ — fără a eluda prin aceasta, bineînțeles, exclusivismele și excesele născute din voința de soluționare brutală a acestei contradicții; pe de altă parte, „al treilea“ ne trimite înapoi la simpla moderație — ceea ce nu este puțin în condițiile lipsei cronice a acesteia. Nu este însă nici foarte mult, căci nu doar de „simplă“ moderație între două opțiuni vechi este nevoie în prezent: nu atât de alegerea celui de „al *treilea* discurs“ avem nevoie, cred, cât de ieșirea din această dualitate strâmbă și construirea unui *alt* discurs.

Dincolo de normele de comportare, esențiale în context românesc, tensiunea idiomatic-universal este depășită de către Marino prin asimilarea primului termen de către al doilea, în bună tradiție iluministă: idiomaticul (românesc) nu este decât umanitatea (europeană), în ipostaza sa familială. „Al treilea discurs“ devine astfel, de fapt, singurul discurs, cel bun, iar „dubla identitate“ se resoarbe în individualitatea creatoare universală. Cred că Adrian Marino ar subscrie fără rezerve la următoarea

formulare inspirată a lui Ilarie Voronca, pe care încerc să o citez din memorie: *din toate națiunile din lume, cel mai mult iubesc imagi-națiunea*.

„Jocurile de limbaj" sunt însă multiple; ele „nu formează un singur limbaj înglobant, dotat cu un ansamblu de reguli și nu proiectează asupra lumii o singură umbră categorială cum presupunea Kant" (Gellner, 1986, p. 30). Altfel spus, idiomaticul există, și doar în aceste condiții articularea sa cu universalul devine problematică. Ea a cunoscut un surplus de dificultate la noi în măsura în care idiomaticul a fost așezat ca temei (și legitimare) a independenței, universalul fiind însă rostul acesteia. Modernizarea, ca încercare de rezolvare a acestei tensiuni, a devenit astfel un perpetuu război de independență, „integrarea europeană" fiind ultima (?) redută.

Și ca miză, și ca natură, idiomaticul pare să fi suferit însă modificări substanțiale în ultima vreme, datorită în esență fenomenelor de mondializare (pe care Adrian Marino le expediază, am impresia, cu prea mare ușurință).

La un prim nivel, contextul este tot mai mult acela al interdependenței dintre local și global: decalajul *nostru* devine tot mai mult și problema *lor*, jalea *noastră* va deveni cu timpul spaima *lor*; iar aceasta la toate nivelele, indiferent de partiția particulară noi-ei. Și aceasta pur și simplu deoarece, pe termen lung (dar nu foarte lung), e în joc soarta globală a omenirii. În acest nou context, ratarea modernității ne face astfel, în mod paradoxal, parteneri indispensabili în gândirea postmodernității, căci înapoierea, ca problemă mondială, cere o expertiză la care „înapoiații" sunt și ei invitați!

Pe de altă parte, jucându-ne puțin cu cuvintele, am putea spune că „a treia realitate" a luat-o deja înaintea celui de „al treilea discurs". Să ne gândim, de pildă, la oșenii, maramureșenii sau vrâncenii care pendulează între Occident și satul lor natal, uneori stabilindu-se în

străinătate dar construindu-și în același timp o „casă făloasă" în țară. Unde este *acasă* pentru acești oameni și care este *identitatea* lor? Idiomaticul ia tot mai mult forma *rețelelor*, a căror extindere poate căpăta dimensiuni universale — mai exact globalizate. Se construiesc lumi particulare, *sui generis* idiomatice, dar de-localizate sau în orice caz proiectându-se în spațiu după cu totul alte reguli, indisociabil legate de dimensiunile planetarizării — și astfel ale unei forme de universalizare. Fenomenul a căpătat și un nume, deocamdată metaforic: *glocalizare*. Acestor „lumi metise" trebuie să le corespundă, deci, o „gândire metisă" — proclamă cu tărie François Laplantine și Alexis Nouss (1997): „metisajul contrazice exact polaritatea omogen/eterogen. El se prezintă ca o a treia cale între fuziunea totalizantă a omogenului și fragmentarea diferențiatoare a eterogenului. Metisajul este o compoziție ale cărei elemente componente își păstrează integritatea" (Laplantine, Nouss, *op. cit.*, pp. 8–9). Altfel spus, și revenind la oile noastre, discursul trebuie să se adapteze acestor noi realități, acestor schimbări sociale actuale și nu celor ratate de modernitatea noastră „neîmplinită" (Corm, 1999). Războiul de independență a luat sfârșit!

Această nouă gândire nu este, deocamdată, apanajul nimănui, chiar dacă jocurile de putere își spun, ca pretutindeni, cuvântul. Provocarea intelectuală a postmodernității s-ar putea să fie aceea a unor *glocalizări ale limbajului* pentru a da seama de *lumile de-localizate*. Aceasta presupune crearea unor noi „jocuri de limbaj", pentru care opozițiile local-global, centru-periferie etc. nu mai sunt relevante — sau nu mai sunt în același fel. Or, în această privință, și *ei*, și *noi* suntem, în principiu, la fel de unilateral competenți și avem în egală măsură nevoie unii de alții. Măcar pentru a aborda mondializările „de jos", „contra-hegemonice", apare cerința epistemologică de confruntare a cunoașterii produse în Vest cu

cunoașterile „locale“, în anumite limite chiar „tradiționale“ — este de părere Boaventura de Sousa Santos (2000).

Oricum, care ar mai fi atunci rostul unui „al treilea discurs“?…

Referințe bibliografice

Alexandrescu, S. *Paradoxul român*, Editura Univers, București, 1998

Antohi, S. *Civitas Imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, Editura Litera, București, 1994

Berg, E. „Johann Gottfried Herder“, W. Marschall (Herasgegeben von), *Klassiker des Kulturanthropologie*, Verlag C.H. Beck, München, 1990, pp. 51-68

Boyer, P. *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, 1990

Corm, G. *Europa și Orientul. De la balcanizare la libanizare. Istoria unei modernități neîmplinite*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999

Dumont, L. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, Paris, 1983

Gellner, E. „L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses“, P. Birnbaum, J. Leca (sous la direction de), *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986, pp. 27–44

Gusti, D. *La science de la réalité sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Alcan Presses Universitaires de France, Paris, 1941

Havel, V. *L'angoisse de la liberté*, Editions de l'Aube, Paris, 1995

Hiyama, R. „L'analyse culturelle“, *Sociétés*, 45, 1994, pp. 279–286

Karnoouh, C. *Românii. Tipologie și mentalități*, Humanitas, București, 1994

Kiossev, A. „Notes on self-colonising cultures“, Albena Hranova (ed.), *New Publicity. Bulgarian debates in 1999*, Soros Center for the Arts Foundation, Sofia, 2000, pp. 113–120

Laignel-Lavastine, A. *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, Humanitas, București, 1998

Laplantine, F., Nouss, A. *Le métissage*, Dominos/Flammarion, 1997

Leach, E. *Culture and communication: the logic by which symbols are connected,* Cambridge University Press, 1976

Lévi-Strauss, C. Anthropologie structurale deux, Plon, Paris, 1973

Marino, A. (în dialog cu Sorin Antohi) *Al treilea discurs. Cultură, ideologie și politică în România,* Polirom, Iași, 2001

Mead, M. *Cultural patterns and technological change*, UNESCO, Paris, 1953

Mihăilescu, V. „Le monde enchanté de la culture populaire. Une lecture du discours ethnologique roumain à travers ses enjeux idéologiques“, *Ethnologies*, vol. 21, 2, pp. 27–46

Mungiu, A. *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri*, Humanitas, București, 1995

Noica, C. *Eseuri de duminică*, Humanitas, București, 1992

Paul-Lévy, Fr. „A la fondation de la sociologie: l'idéologie primitiviste“, *L'Homme*, vol. 97–98, 1986, pp. 299–320

Rădulescu-Motru, C. *Personalismul energetic*, Casa Școalelor, București, 1927

Souisa Santos de, B. „La globalisation contre-hégémonique et la réinvention de l'émancipation sociale“, conférence invitée, *XVIème Congrès International de l'AISLF*, Québec, 3–7 iulie 2000

Stahl, H.H. *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. III, Editura Academiei R.P.R., București, 1965

Stahl, H.H. *Eseuri critice*, Editura Minerva, București, 1983

Verdery, K. *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, University of California Press, Berkley and Los Angeles, 1991

La început a fost Cultura! Despre raționalism în gândirea socială modernă românească

Abordând problema eticii muncii în România zilelor noastre, antropoloaga Monica Heintz începe prin a se mira, din perspectivă occidentală, de „explicația pe care o dau oficialii români și presa, preluată apoi de majoritatea românilor, că anume «mentalitatea», un termen de multă vreme alungat din vocabularul antropologiei sociale, ar fi una din cauzele principale ale problemelor sociale de azi“ (Heintz, 2005, p. 5). Modul în care este folosit acest termen-șperaclu în interviurile sale sugerează două înțelesuri complementare: primul „se apropie de cel folosit de Lévy-Bruhl în cartea sa *Funcțiile mintale în societățile inferioare* (1910), în care mentalitatea apare ca o structură mintală, iar cel de-al doilea sens pune semnul egal între «mentalitate» și «cultură». În ambele definiții, «mentalitatea» este o trăsătură comună tuturor românilor, a cărei origine poate fi găsită în istoria națională și în unduirile plaiurilor natale“ (*idem*, p. 17). Și în toate contextele, „mentalitatea“ are conotații negative, ea fiind identificată drept principalul — sau unul dintre principalele — obstacole în cale propășirii neamului. De la Patapievici la Isărescu, „intelectualii au identificat «mentalitatea“ populației ca fiind vinovată de eșecul reformelor economice“. De unde și concluzia autoarei: „chiar dacă românii nu sunt legați între ei genetic printr-o

mentalitate comună, ei sunt legați prin credința că ar împărtăși aceeași mentalitate, iar această credință constituie o caracteristică culturală puternică, care la rândul ei influențează modul în care românii acționează, ca indivizi și în colectivitate“ (*idem*, p. 25).

Într-un context cu totul diferit, istoricul Sorin Alexandrescu descrie modul în care intelectualii români au obiceiul să mizeze totul pe „cultură“, ceea ce duce astfel chiar la ceea ce autorul numește o „mistică a culturii, sentimentul că aceasta are o valoare absolută în raport cu restul vieții și că a te pune în serviciul ei este singura datorie a intelectualului“ (Alexandrescu, 2000, p. 49). „Dar mai este ceva — adaugă autorul. Sacralizarea culturii corespunde cumva — viclenia istoriei! —, ca o imagine răsturnată, în oglindă, absolutizării «forțelor de producție» din materialismul istoric vulgarizator: în ambele cazuri, un singur factor devine model totalizator, explicație unică, valoare supremă, certitudine veșnică, sustrasă timpului și oamenilor, unicitate abstractă în raport cu «foiala» nesfârșită a realului, «transcendență» a ceea ce ar trebui să fie în raport cu ceea ce este“ (*idem*, pp. 49–50). De ce se întâmplă așa? Sorin Alexandrescu este tandru-necruțător cu „intelectualul român“ în această privință: „intelectualul se înalță aici simbolic în fața omului politic și-l judecă din eternitate pentru că el nu o poate face în realitate, ca adversar politic. Sacralizarea unor valori este sublimarea incapacității de a le apăra în cotidian“ (*idem*, p. 49). De unde și pledoaria profundă a istoricului pentru „secularizarea culturii române în general“.

Avem de a face astfel cu o percepere și trăire a culturii în filieră germană, acea *Kultur* care exprimă „das rein Geistige“, spiritualitatea pură — și „autentică“ am putea spune — pe care intelectualii germani au opus-o, pentru a se legitima, hegemoniei „civilizației“ născute la curțile

franceze și britanice, mult mai implicată politic dar considerată de către germani și mult mai de fațadă, superficială. „Ceea ce se exprimă în conceptul de Kultur, în antiteza dintre profunzime și superficialitate, precum și în numeroase concepte înrudite, este conștiința de sine a stratului intelectual al stării de mijloc. Avem de-a face cu un strat proporțional mic, răspândit pe întregul teritoriu și individualizat într-o măsură și în manieră particulară. El nu formează în niciun caz, ca societatea de curte, un cerc închis, o «society». El este alcătuit preponderent din funcționari, din slujbași ai statului în cel mai extins sens al termenului, deci din oameni ce-și obțineau veniturile direct sau indirect de la curte, fără ca ei înșiși, făcând abstracție de puținele excepții, să aparțină «alesei societăți» a curții, stratul superior al aristocrației. Este un strat al intelectualității care nu dispune încă nici de o amplă sferă de influență burgheză“ (Elias, 2002, p. 71). Altfel spus, spre deosebire de Franța, unde „intelectualitatea burgheză și grupurile de vârf ale stării de mijloc au fost atrase relativ devreme în centrul societății de curte“ și au participat relativ de timpuriu la guvernare, împărtășind astfel idealurile de putere ale „civilizației“, în Germania, alcătuită dintr-o puzderie de state mici și mai mult sau mai puțin efemere, cu o burghezie săracă, fără acces la funcții și privilegii, această intelectualitate, „cu totul neputincioasă politic, dar radicală în cele spirituale, a reprezentat centrul de formare a unei tradiții proprii, pur burgheze, care s-a deosebit în mare măsură de tradiția aristocratică de curte și de modelele acesteia“ — construindu-se chiar împotriva acesteia și a modelului său francez.

Complementar, „conceptul de civilizație estompează până la un anumit grad diferențele naționale dintre popoare; accentuează ceea ce le este sau — în opinia celor care îl utilizează — ar trebui să le fie comun tuturor

oamenilor. Prin el se exprimă conștiința de sine a popoarelor ale căror granițe naționale și al căror specific național nu mai constituie de secole o temă de amploare deosebită, pentru că sunt pe deplin consolidate, conștiința de sine a unor popoare care de mult timp își lărgesc sfera de influență peste propriile granițe și colonizează teritorii aflate dincolo de ele. Conceptul german de cultură subliniază, în schimb, mai ales deosebirile naționale, specificul grupurilor; și, în primul rând, datorită acestei funcții, a dobândit, în domeniul cercetărilor etnologice și antropologice de exemplu, o însemnătate ce depășește cu mult spațiul vorbitorilor de limbă germană și situația sa inițială. Aceasta este însă situația unui popor care, în comparație cu popoarele apusene, a ajuns mult mai târziu la unificare și consolidare politică și la ale cărui granițe de secole încoace au existat mereu anumite teritorii ce s-au desprins sau au amenințat să se desprindă. Spre deosebire de funcția conceptului de civilizație de a da expresie acelei permanente tendințe expansioniste a grupurilor colonizatoare, în conceptul de *Kultur* se oglindește conștiința de sine a unei națiuni ce a fost mereu obligată să-și pună întrebarea: «Care este de fapt specificul nostru?», a fost mereu obligată, în mod constant și în toate direcțiile, să-și detecteze granițele atât în sens politic, cât și spiritual, încercând să le mențină. Orientarea conceptului german de cultură, tendința sa de delimitare, de reliefare, de relevare a *diferențelor* dintre grupări corespund acestui proces istoric“ (*idem*, p. 51). Rezumând, ușor tendențios, am putea spune că atunci când ai stat puternic — și ai acces la el — îi civilizezi pe ceilalți; când nu, îți creezi o cultură pentru tine…

Revenind de unde am plecat, s-ar părea deci că acest „pariu pe cultură“ pe care îl identifică Sorin Alexandrescu la gânditorii români de-a lungul mai multor generații are ceva din expresivitatea și funcțiile conceptului

german de *Kultur*, pe care, traducându-l, Eminescu îl opunea „alor noștri tineri care la Paris învață" „civilizația" de fațadă a modei, iar Noica îl compara, ironic, cu civilizația occidentală „a untului". De remarcat, de asemenea, că „mentaliatea", echivalată de fapt cu cultura, pare a fi rezervată în discursul curent mai degrabă părții blestemate a acesteia, limitărilor „mioritice" ale unui destin ce se opune „civilizării" noastre; dimpotrivă, „cultura" este modul nostru superb de a rezista unei civilizări superficiale și rău întocmite.

Oricum ar fi, se pare că există în „mentalitatea" noastră o predilecție pentru a ne reprezenta și explica prin cultură, prin spiritual, de a plasa *in mente* cauzele faptelor și întâmplărilor noastre importante, predilecție care, după cum am văzut că se exprimă Monica Heintz, „influențează modul în care românii acționează, ca indivizi și în colectivitate". Această poziționare o regăsim nu numai în discursul curent, ci și în gândirea socială românească.

În cele de față voi încerca să dau un nume acestei „tendințe" și să verific coerența și consecvența sa în gândirea socială modernă din România.

Raționalism și empirism

Dacă localizăm această „tendință" în domeniul științelor sociale, ea are deja, aici, un nume: *raționalism*. Și se opune, ca opțiune metodologică, *empirismului* (Leach, 1976). Să-i dăm deci cuvântul lui Edmund Leach pentru a lămuri înțelesul celor doi termeni:

„Înainte de a putea spera să explici ceva trebuie să înțelegi ce se petrece. Care sunt faptele care trebuiesc să fie explicate? În această privință, majoritatea discuțiilor contemporane dintre antropologii sociali exprimă o tensiune între două atitudini opuse, cea empiristă și cea raționalistă.

Poziția empiristă este poate cel mai bine reprezentată de punctul de vedere «tranzacționist» al lui Barth (1966), care provine din tradiția funcționalistă stabilită inițial de Malinowski și Raymond Firth, care, la rândul său, este destul de apropiată de funcționalismul-structural al lui Radcliffe-Brown, Fortes și Gluckman și al numeroșilor lor continuatori. Empiriștii afirmă că principala sarcină a antropologului în teren este să înregistreze fapte direct observabile, comportamente față-în-față a membrilor unei comunități locale interacționând unii cu alții în viața lor de zi cu zi.

Acest domeniu delimitat de activitate umană este analizat apoi ca unul în care persoane sociale, acționând în virtutea convențiilor obișnuite asociate rolurilor și statutelor lor particulare, se angajează în tranzacții economice. Tranzacțiile economice sunt purtătoarele unor implicații pentru modul nostru de înțelegere a instituțiilor manifest politice, juridice și religioase în cadrul cărora funcționează comunitatea. Antropologii empiriști se feresc de argumentul referitor la «structura ideilor curente într-o societate» pe care cei mai mulți dintre ei l-ar considera ca fiind o abstracție de un rang secundar, de neobservat, inventată de către teoreticieni. (…)

Punctul opus de vedere, cel raționalist, este reprezentat în mod prototipic de opera lui Lévi-Strauss și de unele scrieri târzii ale lui Evans-Pritchard.

Raționalismul cu pricina nu este cel al lui Descartes, care credea că urmând proceduri riguroase de argumentare logică putem crea în minte un model «adevărat» al universului care corespunde exact cu universul fenomenal obiectiv pe care îl percepem prin simțurile noastre, ci unul mai apropiat de «știința nouă» a lui Giambattista Vico, filosoful italian din secolul al XVIII-lea, care recunoștea că activitățile imaginative ale minții umane sunt

«poetice» și nu sunt prinse în plasa regulilor fixe și ușor definibile ale logici aristotelice și matematice.

Raționaliștii lévi-straussieni se autointitulează «structuraliști», dar aici structura se referă mai degrabă la structura ideilor decât la cea a societății.

Din cauza interesului lor pentru idei ca opuse faptelor obiective, antropologii raționaliști tind să fie mai preocupați de ceea ce se spune decât de ceea ce se face. În cercetarea de teren aceștia acordă o importanță deosebită mitologiei și judecăților informatorilor despre ce ar trebui să se întâmple. Acolo unde există discrepanță între judecățile verbale și comportamentele observate, raționaliștii tind să susțină că realitatea socială «există» în judecățile verbale mai degrabă decât în ceea ce se petrece în fapt.

Justificarea acestei poziții poate fi ilustrată printr-o analogie. O simfonie beethoveniană «există» ca o partitură muzicală care poate fi interpretată în tot felul de modalități de către tot felul de orchestre. Faptul că o anumită interpretare deosebit de incompetentă se îndepărtează considerabil de partitură nu ne face să spunem că «adevărata» simfonie a fost această interpretare proastă mai degrabă decât partitura ideală.

În gândirea antropologilor sociali raționaliști (structuraliști), «structura» unui sistem social de idei presupune același tip de relație cu ceea ce se petrece în prezent ca acela existent între partitura muzicală și interpretare. Partitura este, într-un fel, «cauza» a ceea ce se petrece, dar noi nu putem să procedăm regresiv și să inferăm în mod fiabil partitura din comportamentul unui singur interpret. În cazul muzicii, partitura își are originea «în mintea» compozitorului. Prin analogie, raționaliștii fideli tind să scrie despre sisteme culturale ca fiind compuse de un fel de colectivitate — «spiritul uman». De aici ei inferează că este necesar să studiezi mai multe exemple

empirice contrastive (un număr de interpretări diferite ale unor orchestre distincte) înainte de a putea avea încrederea că știm ce este «realitatea» abstractă comună din spatele tuturor acestora.

Pentru cei care adoptă această abordare, interacțiunile observate direct între indivizi, pe care empiristul funcționalist le percepe ca tranzacții economice, sunt reinterpretate ca acte de comunicare“ (Leach, 1976, pp. 3–5). Dată fiind această alternativă majoră, „în funcție de predilecțiile autorului constatăm că un accent deosebit este plasat fie pe structura ideilor, fie pe structura societății“ (*idem*, p. 3). Dar o astfel de opțiune poate fi împărtășită, tendențial, și de o întreagă școală de gândire sau chiar de o întreagă tradiție națională.

Să adăugăm la toate acestea faptul că raționalismul poate să fie, la rândul său, universalist, ca în cazul structuralismului, plasând „cauza“ realității sociale în structurile profunde ale inconștientului uman, sau particularist, ca în cazul culturalismului american, de pildă, interesat mai mult de „structura de idei“ a unor *pattern*-uri culturale particulare — sau a unei forme particulare de *Volksgeist*. Acolo unde antropologia britanică, prin excelență empiristă, va vorbi despre *societate*, cea germană și americană va vorbi despre *cultură* iar structuralismul francez va prefera să vorbească despre *spirit uman* — Lévi-Strauss neezitând, în acest sens, să considere că antropologia este, în ultimă instanță, o psihologie. Obiectul însuși de studiu — și însăși viața umană — va lua astfel, predilect, forma „societății“ sau aceea a „culturii“ în funcție de opțiunea pentru empirism sau raționalism.

Leach nu consideră aceste două opțiuni metodologice majore ca fiind mutual exclusive, ci mai degrabă ca fiind complementare, în moduri și grade diferite, majoritatea antropologilor actuali revendicându-se din combinații

sui-generis ale acestora. Este evident, în acest sens, că e greu de imaginat o abordare integral și consecvent raționalistă sau empiristă. Cu toate acestea, „un anume accent" poate fi identificat în majoritatea teoriilor și școlilor de gândire socială și este adesea parte a unor preferințe ideologice, explicite sau implicite, mai cuprinzătoare. Ceea ce constituie, în ultimă instanță, miza acestei opțiuni este alegerea referitoare la „sursa realității", la „adevăratele" sale cauze primare: în „sistemul de idei" sau în „sistemul de acțiuni", în „minte" sau în „practici"? Mai departe, această alegere devine cadrul de referință nu numai pentru cunoaștere, ci și pentru acțiunea socială, pentru modul în care va fi gândită și realizată schimbarea în societate, căci este logic să intervii în primul rând acolo unde consideri că se află cauzele primare ale vieții sociale.

Elemente de raționalism românesc

Putem să ne întrebăm acum dacă și în ce măsură este gândirea socială din România înclinată, pe termen lung, spre raționalism, dacă intelectualitatea noastră a fost în mod sistematic simpatizanta acestei opțiuni și cum s-a exprimat ea de-a lungul timpului. Mai precis: putem să vorbim despre o hegemonie „raționalistă" în discursul modern despre națiune și popor în România?

Pentru a răspunde propriu-zis la această întrebare, o investigare istorică mult mai aprofundată ar fi necesară. În cele de față ne vom limita deci la a verifica dacă o astfel de întrebare poate avea măcar valoare de ipoteză plauzibilă. În acest scop, vom căuta în discursul elitelor gândirii sociale din țara noastră afirmațiile relevante din acest punct de vedere, încercând să-i plasăm pe autorii lor pe scala empirism-raționalism descrisă mai sus. Intervalul de timp avut în vedere este, *grosso modo*, cel dintre 1848 și cel de-al Doilea Război Mondial, cu accent pe

prima jumătate a secolului XX, când aceste științe sociale intră în perioada lor de maturitate.

Un prim domeniu care ar trebui să constituie obiectul nostru de analiză este cel al etnografiei și folclorului, reunite, de fapt, în ceea ce mulți au convenit să numească „etnologie națională" (vezi Tamás, 1968), un câmp disciplinar descinzând din *Volkskunde* și constituind ceea ce Stocking numește o „nation-building ethnology" (Stocking, 1982).

Prin definiție, disciplina folclorului se ocupă de „cultura spirituală": „singurul factor comun" diferitelor definiri ale folcloristicii este faptul că „toate bunurile din domeniul astfel delimitat (sunt) documente de mentalitate populară" (Bârlea, 1969, p. 7). Folosirea acestor „documente" a oscilat, în funcție de interes și mode intelectuale, de la domeniul istoric și cunoașterea trecutului propriului popor la descrierea „faptelor psihologice" și extragerea din ele a unor „concluzii etnopsihologice" despre viața poporului (Densușianu, 1909/1992, p. 339) și de la literatură orală la estetică, aceasta fiind considerată de unii ca țelul suprem și specific al folcloristicii: „suma caracteristicilor stilistice va reprezenta contribuția specifică a folcloristicii la conturarea specificului național în concertul celorlalte discipline cu profil național" (Bârlea, *op. cit.*, p. 192). Pe partea cealaltă, deși avea ca obiectiv „cultura materială", etnografia își propunea să studieze, în ultimă instanță, tot „sufletul poporului" și tindea, adesea, tot spre judecăți estetice de valoare — doar că „documentele" de la care pornea aceasta țineau de materialitate și nu de oralitate. Ceea ce trebuie să ne intereseze deci, din punctul nostru de vedere, este natura acestor „documente", modul în care erau ele construite din perspectiva dihotomiei raționalism-empirism.

Un prim răspuns, generic, pe care putem să-l dăm este acela că toate aceste „documente" de viață populară, fie

ele spirituale sau materiale, erau „fapte tradiționale“ (Mihăilescu, 2009). Ce înseamnă însă aceasta?

Într-un text polemic — deci inevitabil partizan — H.H. Stahl caracteriza demersul general al folcloriștilor prin căutarea — sau încercarea de reconstituire — a unor *Urtexte* din care să derive apoi descrierile lor actuale. „Orice cercetător direct al folclorului constată, spre marea lui părere de rău, că nu există niciun text standard, precum niciun model de credință, obicei, rit sau ceremonie, de toată lumea știute și repetate ad litteram (…) În aproape totalitatea cazurilor, însă, asemenea texte nu pot fi găsite. Totuși, folcloriștii nu se pot împiedica să creadă că ele au existat și nu pierd nădejdea de a sfârși prin a le restabili. Atunci când asemenea «texte» nu par a fi posibile, cum e cazul «ceremoniilor», ei continuă a crede într-o schemă rituală care trebuie să fi existat în forme clare și perfecte, astăzi însă stricate“ (Stahl, 1983, pp. 237–238). Pentru folcloriști, consideră Stahl mai departe, folclorul este expresia unui „duh al poporului“, manifestându-se pretutindeni și permanent la fel, eventual afectat de fenomene de „amnezie socială“, la care cercetătorul trebuie să se raporteze printr-o încercare opusă, de „anamneză“. Acest raționament poate fi extins apoi și la etnografie, care își caută propriile sale „modele tradiționale“ în *tipuri* de obiecte din universul țărănesc peren. Mai mult, Stahl extinde acest tip de gândire, pe care îl numește „teologic“, și asupra unor clasici ai culturii române precum Mircea Eliade sau Lucian Blaga. Chiar dacă în feluri diferite, pentru toți, am putea spune, *la început a fost Cuvântul*. Din această perspectivă, este de părere Stahl, tot ceea ce trebuie făcut este să se studieze o baladă, un proverb sau un singur ritual pentru a fi convins că, pornind de la o asemenea sursă, se poate urca în timp până la „textul“ lor originar. „Această greșeală se bazează în fond tot pe vechea credință că folclorul este

expresia directă a unui «duh al poporului», astfel că e de ajuns să pui mâna pe un exemplar bun pentru ca acesta să dea seama pentru tot restul producțiilor de același fel, «etnia» unui popor manifestându-se deci în permanență și neschimbat în fiecare din manifestările ei“ — conchide Stahl (*idem*, p. 232).

Dincolo de tonul său polemic, analiza lui H.H. Stahl este o evaluare adecvată a stării disciplinelor etno-folclorice din România. Ceea ce nu înseamnă însă că această perspectivă este caracteristică doar României: „într-un sens cât se poate de propriu, încercarea de a reconstitui *Urtexte* exprimă pretutindeni metonimic programele de renaștere națională pe care aceste «texte» originare aveau menirea să le slujească“ (Herzfeld, 1996, p. 236). Este vorba, de fapt, despre viziunea romantică dominantă asupra tradiției în general[1].

În termenii lui Pascal Boyer, astfel de „teorii generale ale tradiției (…) se centrează pe construcții intelectuale («viziuni despre lume», «concepții», «modele», «teorii» etc.). În loc să se ocupe de repetiția (fenomenelor sociale, *n.n.*) în interacțiuni actuale, acestea își îndreaptă privirea spre conservarea modelelor subiacente“ (Boyer, 1990, p. 10). Aceste „modele subiacente“, existente în „duhul poporului“, constituie „adevărata“ sursă a realității, de aici izvorește cu adevărat întreaga viață folclorică a poporului. Și doar printr-un exercițiu de „anamneză“,

[1] Cazul influent al fraților Grimm poate fi amintit în această privință: „…nostalgia fraților Grimm era orientată către originile istoriei. (…) Folosit în acest mod, termenul «istoric» aproape că înseamnă «anistoric». (…) Devenea astfel indispensabil să «plasezi» într-un anumit fel această origine: de fapt, Jacob Grimm nu era interesat doar în mit, ci în mitologia germană“ (Bausinger, *op. cit.*, p. 41). În acest context, nu este astfel surprinzător faptul că „opera care a jucat un rol primordial în dezvoltarea Volkskunde nu se intitula «istorie», ci «mitologie»“ (*idem*, p. 39).

cum îl numește Stahl, vor putea etnologii să reconstituie astfel de „modele“ culturale, pornind de la ceea ce spun oamenii despre „cele rânduite“, mai degrabă decât de la ceea ce fac ei în fapt.

Această prevalență a *culturii* comparativ cu *societatea* în izvodirea „realității“ folclorice poate fi ilustrată pe parcursul întregii „etnologii naționale“ din România. Nu este astfel de mirare faptul că ne lipsesc în mare măsură studiile referitoare la rudenie și, mai larg chiar, la „structura socială“ a societății țărănești, dar avem în schimb arhive extrem de bogate de lirică și alte „sisteme de idei“. Probabil că nu este întâmplător nici faptul că *Miorița*, o poezie, a devenit simbolul „duhului poporului“ român. Și nu este surprinzător atunci nici faptul că, după 1990, (aproape) nou-născuta antropologie românească s-a auto-intitulat, spontan, „culturală“ (și nu „socială“!) iar reorganizarea recentă a etnologiei se face sub semnul „studiilor culturale“ și nu al „științelor sociale“.

„Ideile“ par să fi jucat rolul central și în viziunea istoricilor noștri clasici. Lor le atribuie Mihail Kogălniceanu în 1845, ca pe o evidență, rolul principal în „dezvoltarea societății“ — care nu este pentru el altceva decât „dezvoltarea ideilor sale“ (Kogălniceanu, 1845/1967, p. 127). Mai târziu, părinții fondatori ai istoriei moderne par să împărtășească această părere. Nicolae Iorga, de pildă, își deschide cursul din 1901 cu o lecție despre „Ideile în istoria universală“, accentuând rolul determinant al ideilor, „acel lucru de o infinită complicație, care e gândirea omenească (și) de la care pornește perpetua mișcare prin care dintr-un moment într'altul se schimbă împrejurările“ (Iorga, 1944, *apud* Pop, 1999, p. 219). „Noi trăim și în permanența istorică a ideilor (…) stările de spirit sunt acelea care domină totul. În stările acestea de spirit stă forța motrice a oricărei evoluții istorice“ — conchide el (*idem*, p. 222). La rândul său, referindu-se la relația dintre „forme istorice și idei“, Vasile Pârvan afirma cât se poate de clar că „forța propulsivă a materiei umane (…) este cel de al șaselea simț al filosofilor budiști, gândul“ (Pârvan, 1920, p. 141). În alt context, Pârvan precizează că „nu forma creează ideea. Ci ideea își caută forma“ (Pârvan, 1919/1992, p. 82). Iar Adrian Pop trage concluzia că, pentru Pârvan, „adevărații factori propulsori ai devenirii istorice (sunt) ideile“ (Pop, *op. cit*., p. 216). Pentru mulți alții, „rolul propulsor“ al ideilor este luat ca atare, interesul lor fiind mai degrabă acela de a identifica *specificul* ideilor din care izvorește „duhul poporului“ român.

În domeniul sociologiei, această poziție este formulată cel mai tranșant de către profesorul Eugeniu Speranția; pentru acesta, societatea fiind „un fapt care se petrece în minte, existența sa este o idee“ (Speranția, 1938, p. 501). Contemporanul său, mai cunoscut și mai influent, Dimitrie Gusti, își formulează poziția raționalistă mult mai nuanțat și profund. Pentru el, „omul este social prin structura sa spirituală, chiar înainte de a exista o asociere reală. Cu alte cuvinte, individul nu este social pentru că trăiește în societate, ci pentru că societatea trăiește în el. Individul este sociabil (…) prin însăși constituția sa spirituală. În aceasta constă apriorismul sociologic“ (Gusti, 1941, p. 54). Fundamentul însuși al vieții sociale, posibilitatea „apriorică“ a societății se află deci *in mente*, în „structura spirituală“ a Omului, înainte de a se desfășura în „asocieri reale“ — adică în interacțiunile actuale privilegiate de către empirism. Pentru Școala sociologică de la București, mai important însă decât acest apriorism sociologic era „legea unității sociale“, instituind un holism metodologic normativ, urmat, în moduri și grade diferite, de către toți monografiștii. Raționalismul va fi împărtășit — și chiar dezvoltat — doar de către unii

dintre discipolii lui Gusti, mai ales Vulcănescu și Herseni, Golopenția și mai ales Stahl optând pentru versiuni mult mai empiriste.

Un tip oarecum distinct de discurs, reunindu-le pe toate cele de mai sus și depășindu-le pe fiecare în parte este cel al exegezelor despre „ființa națională“, practicat de o *inteligheția etnică* provenită din toate domeniile științelor umane. Toți reprezentanții acestui demers sunt raționaliști consecvenți, în căutarea unei *forma mentis* specifică „duhului național“, după cum se exprimase Mihail Kogălniceanu sau, altfel spus, a unui *apriorism etnic* drag tuturor, de la Ovidiu Papadima, Ernest Bernea sau Dan Botta la Lucian Blaga, Mircea Eliade sau Constantin Noica. Este, de asemenea, cel mai influent tip de discurs exegetic din cultura română modernă.

Ideal-tipul acestui gen de discurs poate fi considerat însă apriorismul lui Blaga. „Ar fi vorba așadar — arată acesta — despre un fel de «apriorism» al spontaneității umane în genere, spre deosebire și mai presus de apriorismul simplu al «cunoașterii». Apriorismul stilistic, al cărui cuib și vatră e inconștientul, îl închipuim variabil de la o regiune la alta, sau de la un popor la altul“ (Blaga, 1944/1969, p. 256). Această aserțiune generală nu face decât să introducă și să legitimeze apoi ideea de *apriorism românesc*.

Forma deplină a acestei viziuni va fi desfășurată însă de abia într-un text mult mai puțin cunoscut și de o mult mai mică anvergură: comentariul pe care îl face Lucian Blaga lucrării fundamentale a lui Vasile Pârvan, *Getica*: „Ilustrul profesor a propus în *Getica* unele ipoteze cu privire la ceea ce a putut să fie cândva, în protoistoria sa, spiritul strămoșilor noștri. Părerile rostite de Pârvan cer serioase îndreptări. O anume filosofie a culturii, recent înjghebată și de ale cărei perspective Pârvan era încă

străin, ne îngăduie să intervenim cu unele retușări, cu unele răsturnări, sau puneri la punct. (…) Trebuie să recunoaștem că pe temeiul exclusiv al informațiilor, ce ne stau la dispoziție, nu putem să aspirăm la reconstituirea conținuturilor, ca atare, ale mitologiei și religiozității gete. Credem însă că pe baza unui examen mai atent al materialului documentar s'ar putea arăta, cel puțin cu oarecare aproximație, locul ce-l ocupă acea mitologie și religiozitate în cadrul unei topografii stilistice, care ar îmbrățișa toate ramurile ariene. (…) Încercări de a caracteriza felurite mitologii s'au făcut destule și până acum, dar ideea unei topografii stilistice a mitologiilor, care să ne dea unele șanse de completare a unui «gol» din corpul ei, ne aparține“ (Blaga, 1943, pp. 3–4).

În ce constă însă ideea acestei topografii stilistice? Blaga precizează mai întâi că „atribuim topografiei o semnificație mai mult decât geografică. Bănuim anume că topografiei îi revine și o semnificație ideală, ce rămâne încă să fie precizată“ (*idem*, p. 12). Apoi compară topografia stilistică cu tabelul lui Mendeleev și conchide că „topografia stilistică oferă un prețios sprijin întru reconstituirea anumitor profiluri spirituale, despre care nu ne-au rămas decât prea puține informații directe“ (*idem*, p. 14). Faptul că exprimă și „o serioasă rezervă de principiu“ nu se referă decât la diferență de grad de „stringentă concludență“, considerabil mai mare în cazul tabelului periodic al elementelor. Așa stând lucrurile, nu-i rămâne lui Blaga decât să pornească de la locul, „atât geografic cât și ideal“, pe care îl ocupau geții în spațiul arian pentru a putea „retușa“ sau chiar „răsturna“, strict deductiv, concluziile arheologice empirice ale lui Pârvan.

„Topografia stilistică“, asemănătoare unui tabel mendeleevian al culturilor, duce astfel la limită ideea apriorismului stilistic, instituind un soi de structuralism

particularist: diversitatea stilurilor constituie un ansamblu universal (?) ordonat, din care decurg culturile și prin care pot fi aflate particularitățile acestora. Și, din nou, „mitologia“ întemeiază „istoria“…

O poziție la fel de extremă și din aceeași familie, chiar dacă venită din alte surse, o constituie faimoasa afirmație a lui Cioran conform căreia „deficiențele actuale ale poporului român nu sunt produsul «istoriei“ sale, ci istoria aceasta este produsul unor deficiențe psihologice structurale“. Afirmație pe care o regăsim ca motto în cartea Alinei Mungiu despre *România, mod de folosire* (Mungiu, 1994) menită să explice societatea românească de la începutul anilor ’90. Într-o formă sau alta, se pare că raționalismul constituie o trăsătură de *longue durée* a gândirii sociale din România!

Raționalism și autohtonism

Raționalismul, ca opțiune metodologică pentru „sistemele de idei“ și primatul acestora în generarea și explicarea vieții sociale, însoțește în grade și moduri diferite întreaga istorie a gândirii sociale. Din acest punct de vedere, nu este deci câtuși de puțin surprinzător că îl regăsim și în gândirea socială românească. Și nu este neapărat o specificitate națională nici faptul că îl regăsim cu o oarecare precădere. Lunga sa durată și faptul că traversează discipline și școli pare însă a fi ceva mai deosebit. Mai departe, acest lucru pare să fie legat de faptul că raționalismul nu este, în acest caz, doar o opțiune metodologică printre altele posibile, ci că el apare cuprins, în cazul României, într-un discurs mai cuprinzător, legat de construcția națională și pe care l-am numit, cu altă ocazie, „ideologie autohtonistă“ (Mihăilescu, 2003).

Rezumând, putem spune că această „ideologie“ promovează și legitimează credința în/ și fidelitatea față de

propriul popor ca alcătuit din „oameni ai locului“, consacrați prin apartenența comună și veșnică la un „local“ care devine primar și normativ: „Datoria geografului actual, când studiază o țară, — considera George Vâlsan imediat după „marea Unire“ — e să scoată în evidență individualitatea reală a acestei țări și să o deosebească de alte individualități vecine“ (*op. cit*., p. 33). Vocația universală a geografiei ca știință trebuie să se articuleze cu misiunea sa particulară, și anume națională: „Poate exista o geografie a unei regiuni asupra căreia se întinde și o anume conștiință națională“ (*op. cit*., p. 31), anume o „geografie localizată, o *chorografie*“ (*idem*). Această „chorografie“ devine astfel o geografie *națională* și *militans*, oarecum în aceeași manieră în care Gusti vorbea despre o sociologie *românească* și *militans*. La rândul său, Iorga aducea un elogiu fierbinte „localismului organic“ (Iorga, 1934/2002). În consecință, „a disprețui locul și a voi să faci dintr-o dată știință universală e o cale greșită“ — conchidea Ernest Bernea (1937, p. 389). Mai mult chiar, „…nu poate fi pedagogie fără autohtonie“ (Mehedinți, 1928/1986, p. 200).

Complementar, acest autohtonism promovează un *holism* radical, subordonând politic și epistemologic individul. În acest sens, Sorin Adam Matei amintește, de pildă, faptul că pentru Nicolae Bălcescu „chestia naționalității o pui mai presus de libertate. Până când un popor nu va exista ca nație, n-are ce face cu libertatea“ (Matei, 2004, p. 67). „Libertatea națiunii subordonează libertatea individului“, conchide Matei (*idem*, p. 63) — iar acesta era un crez împărtășit în epocă. În plan științific, Constantin Rădulescu-Motru postulează că „poporul este nu numai înaintea individului, dar este și mai complet decât individul“ (Rădulescu-Motru, 1927/1984, p. 581), derivând de aici legitimitatea și prioritatea psihologiei poporului, iar Dimitrie Gusti pune în centrul sistemului său, după

cum am văzut, „legea unităților sociale“, care elimină și ea individul ca atare din analiza socială.

Raționalismul face și el parte organică din acest discurs, rolul său în acest context fiind acela de a postula și a descrie un „duh național“ comun, dinaintea și deasupra diferențelor dintre țările de care era plină Țara, vorba lui Ion Conea. Chiar când diferiți intelectuali se vor revolta împotriva acestui duh minor al poporului, când Vasile Pârvan, de pildă, va milita pentru înlăturarea stării „etnografice“ a națiunii și înlocuirea ei cu adevărata *cultură* (Pârvan, 1919/1992) sau când Constantin Noica va declara că „noi nu mai vrem să fim eternii țărani ai istoriei“ (Noica, 1943/1989, p. 21), nu *principiul* unei spiritualități comune este pus în discuție, ci doar o anumită stare de neîmplinire sau de pericol a acesteia. Același lucru este valabil atunci când acest duh național devine „naționalism metafizic“ dar și atunci când, dimpotrivă, această spiritualitate românească devine hulită „mentalitate“ a tuturor românilor. În bine sau în rău, ceva se întâmplă *in mente*, în „sistemele de idei“ ale nației, care ne face buni și/sau răi, cu toții deopotrivă și dintotdeauna. S-ar zice că ne putem percepe ca unitate mai degrabă în cuget decât în fapte…

Împreună, toate aceste atribute se află, de fapt, în slujba *unității și continuității națiunii*. Localismul, holismul, raționalismul (pentru a le menționa doar pe cele mai importante) constituie astfel ingredientele elective ale construcției noastre naționale, ele fiind solidare între ele, completându-se și legitimându-se reciproc.

Într-o anumită măsură, „raționalismul“ românesc pare să fie deci parte integrantă a unei viziuni — și „datorii“ — naționale mai largi decât simpla opțiune metodologică. El se află înscris în proiectul originar de construcție națională și dăinuie dimpreună cu acesta.

Actorii: *noblesse d'état* și inteligheția umanistă

Cine erau însă promotorii acestui tip de discurs? Am văzut deja: chiar unii dintre promotorii „științelor naționale“. Dar aceștia nu ar fi fost suficienți pentru a impune un discurs național de lungă durată. Opțiunea raționalistă a fost mult mai răspândită într-o masă mai largă de actori sociali, pe care o putem numi, generic, *inteligheția umanistă*. La rândul ei, aceasta făcea parte dintr-o *noblesse d'état* necesară funcționării tânărului stat român și care a trebuit să se lupte pentru a se impune în fața principalei forțe politice din România acelor vremuri, boierimea latifundiară. „Opoziția esențială (…) în Principate și în Vechiul Regat nu era organizată, cum s-a spus, în jurul moșierilor și burgheziei, ci între moșieri (ca reprezentanți ai proprietății private) și birocrația statului“ (Lazăr, 2002, p. 96).

Această categorie a funcționarilor de stat, menită să gestioneze problemele țării, și-a recrutat membrii inițial din rândurile marii boierimi, deschizându-se apoi treptat — dar nu neapărat benevol — către reprezentanții stării de mijloc și, uneori, chiar către cei ai unor categorii de jos dar educate ale populației. Educația devine tot mai mult un factor esențial în cariera acestei categorii, fără a reuși să înlocuiască însă întru totul statutul. Natura și structura acestei educații ne poate oferi astfel câteva informații utile în înțelegerea acestei birocrații emergente și propensiunea sa pentru raționalism.

În afara câtorva excepții, între altele Transilvania, provinciile române nu au avut de fapt un sistem de educația până la jumătatea secolului al XIX-lea. Gradul de alfabetizare va crește de la 22% în 1899 la 39,3% în 1912 și, pentru ansamblul „României Mari“, la 57% în 1930. Dacă vom compara aceste procente cu Bulgaria (60,3% în 1926) sau Ungaria (84,8% în 1920) și dacă adăugăm faptul că

85,1% din aceasta „alfabetizare“ se datora, în România, școlilor primare (și acestea neterminate într-o treime din cazuri), imaginea care rezultă nu este una măgulitoare. (Manuilă și Georgescu, 1938). La aceasta trebuie să adăugăm dezechilibre semnificative între sat și oraș (51,3% *versus* 77,3%), bărbați și femei (69,2% *versus* 45,5%) și între diferitele regiuni ale țării (*idem*).

Dar ceea ce pare să fie definitoriu pentru România nu este atât acest *grad* al educației, ci *orientarea* sa structurală. Astfel, una dintre cele mai interesante particularități în acest sens poate fi aflată pur și simplu dacă facem raportul între absolvenții de învățământ secundar „practic“ („școalele profesionale, comerciale, de meserii, de agricultură“) și cei de învățământ „teoretic“ („liceele, școalele normale, seminariile, liceele militare“). În România, între 1921 și 1936, acest raport a oscilat între 0,2 și 0,3; într-o perioadă comparabilă, el a fost de 4,5 în Ungaria și de 4,3 în Bulgaria! Cu alte cuvinte, „în școala românească (…) raportul între ramura teoretică și practică este inversat în favoarea celei dintâi“ (Popescu-Spineni *et al.*, 1938, p. 478). După cum conchid autorii acestei analize, această prevalență a „teoreticului“ în învățământul tinerei națiuni române „va fi fost justificată (în trecut) prin nevoia Statului de a-și pregăti aparatul funcționăresc necesar“ (*idem*, p. 479).

Învățământul superior ne oferă și el câteva indicii semnificative pentru mai buna înțelegere a naturii acestor elite birocratice în curs de formare. Și în acest caz, nu numărul studenților este diferit, în ciuda acuzelor frecvente de „inflație“ (procentul de studenți din populația totală este de 0,19% în Ungaria, 0,16% în Bulgaria și 0,14% în România — *idem*), ci mai degrabă orientarea lor. Astfel, după Popescu-Spineni, Iulian Peter și Iosif Gabrea (*op. cit.*), între 1921 și 1933, aproximativ două treimi din studențimea română studia dreptul, filosofia și literele (43,1% dreptul și

20,6% literele și filosofia)! Cultura, în sensul german al cuvântului, se afla — sau pretindea să fie — la putere.

Un produs al nevoii statului de a-și forma elita sa conducătoare, această „inteligheție umanistă“ se va simți îndreptățită să preia conducerea problemelor țării[2]: intelectualii nu mai pot continua să rămână indiferenți la gravitatea situației actuale, care amenință însăși temelia statului român. Scopul lor ar trebui să fie să se pregătească cu grijă pentru conducerea statului — declara Rădulescu-Motru în 1921. Doar că, datorită probabil și formației sale, această elită umanistă va fi promotoarea unei modernizări mai degrabă instituționale decât economice, legitimată și mobilizată printr-un discurs mai degrabă cultural decât de politici economice pragmatice. „Altfel spus, fiind legată mai mult de construcția de stat decât de aceea a societății civile, intelectualitatea va căuta să-și impună propriul ei proiect național subestimând tacit condiționarea materială a procesului de modernizare și făcând apel aproape exclusiv la mijloacele mobilizării culturale“ (Lazăr, *op. cit.*, p. 109). Expertiza națională pare a fi astfel mai degrabă o competență culturală a unei *noblesse d'état* predominant umaniste, mizând în exces pe *Cultură* în detrimentul *Societății* în lupta sa pentru puterea politică — din care va ieși cel mai adesea înfrântă și deziluzionată. „Raționalismul“ său devine astfel și unul politic — iar ca atare o permanentă sursă de orgolii și frustrări.

---

[2] Peste multe decenii, grupul de inițiativă al Alianței Civice proclamate pe 6 noiembrie 1990 avea să fie alcătuit la rândul său din peste 50% membri cu studii artistice și literare, doar 15% având o formație economică sau tehnică — majoritatea dintre aceștia fiind însă profesori universitari (sursă Pavel și Huiu, 2003, pp. 521–522). Aceeași categorie a „inteligheției umaniste“ se va considera îndreptățită — și menită — să preia în mâinile sale destinele țării.

* * *

Este greu de spus dacă această intelighenția umanistă supradimensionată este sursa înclinației de lungă durată pentru raționalism sau, dimpotrivă, o astfel de înclinație profundă și misterioasă a făcut ca elitele noastre birocratice să aibă un astfel de profil „umanist" excesiv. Problema ar merita, probabil, o analiză istorică reală. Până atunci, un lucru pare a fi totuși destul de clar: raționalismul, ca preemțiune a „sistemelor de idei" și supremație a Culturii ca *das rein Geistige*, nu este doar o opțiune metodologică recurentă a unor gânditori sociali individuali, ci viziunea prevalentă și militantă a elitelor naționale; iar acest lucru ține de înseși particularitățile construcției noastre naționale. Mai departe, se poate avansa și ipoteza că această preferință pentru raționalism are și o componentă reactivă, similară cu aceea a intelectualității germane despre care vorbește Norbert Elias, provenită dintr-o insatisfacție a elitelor intelectuale în competiția lor cu/și pentru puterea în stat. În acest sens, Sorin Alexandrescu consideră că „intelectualul se înalță aici simbolic în fața omului politic și-l judecă din eternitate pentru că el nu o poate face în realitate, ca adversari politic" (Alexandrescu, *op. cit*., p. 49).

În orice caz, raționalismul, în sensul metodologic circumscris definit de Leach, pare să facă parte dintr-un discurs ideologic mai cuprinzător, integrat la rândul său într-o viziune despre lume împărtășită și susținută de elitele naționale. Pentru ele — dar și pentru mase mai largi influențate de acest discurs al elitelor — ceea ce contează cu adevărat este mai degrabă *cultura* decât *societatea*. Nu ar fi nicio problemă, bineînțeles, dacă această preferință nu ar fi devenit o practică dominantă și, adesea, excesivă, lăsând „societatea" și problemele sale empirice în umbră. Mai mult chiar, în acest caz Cultura

poate deveni uneori un refugiu în calea socialului, cu avantajele dar și cu dezavantajele acestei atitudini…

Referințe bibliografice

Alexander, J.C. „Dezbateri analitice: Cum înțelegem autonomia relativă a culturii", J. C. Alexander, S. Seidman (coord.), *Cultură și societate. Dezbateri contemporane*, Editura Institutului European, Iași, pp. 5–29

Alexandrescu, S. *Identitate în ruptură*, Editura Univers, București, 2000

Bausinger, H. *Volkskunde ou l'ethnologie allemande. De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1993

Bârlea, O. *Metoda de cercetare a folclorului*, Editura pentru literatură, București, 1969

Bernea, E. „Stiința lui M. Eliade", în *Rânduiala*, II, nr. 9–10, 1937

Boyer, P. *Tradition as Truth and Communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, 1990

Densușianu, O. „Folklorul cum trebuie înțeles", [1909], în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Editura Dacia, Cluj, 1992, vol. III, pp. 336–353

Gusti, D. *La science de la réalité sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique,* Plon, Paris,1941

Gusti, D. *Sociologia națiunii și a războiului*, [1915], Editura Floare albastră, București, 1995

Heinz, M., *Etica muncii la românii de azi*, Curtea Veche Publishing, București, 2005

Herzfeld, M. „Folklore", Alan Barnard, Jonathan Spencer (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, London, New York, 1996, pp. 236–237

Iorga, N. „Ce poate fi noua Europa. Localismul organic", în Stanomir, I., Vlad, L. (antologie, comentarii și bibliografie de) *A fi conservator*, Universitatea din București, Institutul de Cercetări Politice / Editura Meridiane, București, 2002, pp. 266–269

Kogălniceanu, M. *Texte social-politice alese*, București, 1967

Lazăr, M. *Paradoxuri ale modernizării. Elemente pentru o sociologie a elitelor culturale românești*, Limes, Cluj-Napoca, 2002
Leach, E. *Culture and Communication. The logic by which symbols are connected*, Cambridge University Press, 1976
Manuilă, S., Georgescu, M. „Populația României", *Enciclopedia României*, 1938, pp. 133–160
Matei, S.A. *Boierii minții. Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor*, Compania, București, 2004
Mehedinți, S. „Coordonate etnografice. Civilizația și cultura (hilotehnica — psihotehnica)", în S. Mehedinți, *Civilizație și cultură*, Selecție de texte, prefață, sumar biobliografic, note și indice de nume de Gh. Geană, Editura Junimea, Iași, 1986, pp. 75–204
Mihăilescu, V. „Omul locului. Ideologie autohtonistă în cultura română", în Octavian Groza (coord.) *Teritorii (Scrieri, dez-scrieri)*, Paideia, București, 2003, pp. 167–212
Mihăilescu, V. *Antropologie. Cinci introduceri*, Polirom, Iași, 2007
Mungiu, A. *România, mod de folosire,* Editura Staff, București, 1994
Noica, C. „Ce e etern și ce e istoric în cultura românească", în Constantin Noica, *Istoricitate și eternitate*, Capricorn, 1989, pp. 20–40
Pavel, D., Huiu, I. *„Nu putem reuși decât împreună". O istorie analitică a Convenției Democratice*, 1989–2000, Polirom, Iași, 2003
Pârvan, V. „Datoria vieții noastre", [1919] în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, Editura Dacia, Cluj, 1992, vol. II, pp. 72–89
Pârvan, V. *Idei și forme istorice*, Editura Cartea Românească, București, 1920
Pop, A. *O fenomenologie a gândirii istorice românești. Teoria și filosofia istoriei de la Hașdeu și Xenopol la Iorga și Blaga*, Editura All, București, 1999
Popescu-Spineni, Peter, I., Gabrea, I.I. „Organizația învățământului în România", *Enciclopedia României*, 1938, pp. 443–481
Preda, C. *România postcomunistă și România interbelică*, Universitatea din București / Editura Meridiane, București, 2002
Speranția, E. *Introducere în sociologie*, tomul II, Cluj, 1939
Stocking, G.W.: „Afterword: A View from the Center", *Ethnos*, 47, 1–2, 1982, pp. 172–186

PARTEA A II-A
La masa identității

De ce iubim sarmalele?[1]

Omul este un omnivor care se hrănește cu carne, vegetale și imaginar

CARLO RICCI

O sarma „bună de gândit“

Să începem cu o povestire.

Am înțeles adevărata forță a sarmalei *naționale* la Sofia, unde mă aflam într-o companie balcanică diversă. Seara ni s-au servit sarmale, pe care toată lumea le-a recunoscut cu mari delicii. Uitându-se mai de aproape, o tânără din Slovenia a exclamat, însă, dezamăgită: „Dar acestea nu sunt sarmale adevărate!“ (în engleză suna și mai și: *These are not real sarmi!*).

Cum poate oare o sarma să fie mai mult sau mai puțin „reală“? Cum se constituie „realitatea“ sarmalei și de unde patosul care o înconjoară? Iată problema de care vom încerca să ne ocupăm în cele de față.

Premisă: sarmaua este reală întrucât este simbolică

„A trăi în societate înseamnă să te aștepți la…“, afirmă Tarot (Tarot C., 2001, p. 579) comentându-l pe Mauss. Viața socială nu este posibilă fără un sistem împărtășit de

[1] O primă variantă a apărut în Cristina Popa, Filippo Zerilli (Eds.), *La ricerca antropologica in Romania. Prospective storiche e etnografiche*, Edizioni Scientifiche Italiene, 2003.

așteptări, căci nicio coordonare a acțiunilor individuale nu ar fi posibilă. Pe de altă parte, acest sistem de așteptări este posibil pentru că se ajunge la a împărtăși „modul de întrebuințare" al obiectelor, gesturilor și evenimentelor din lumea noastră obișnuită, știind astfel la ce ne putem aștepta în prezența lor și ce putem să facem cu ele. Or, este exact ceea ce trebuie să înțelegem prin „simbolic": un *simbol* este unitatea unei categorii de obiecte și a unui mod de întrebuințare atribuit acesteia, de natură să producă (mai mult sau mai puțin) aceleași așteptări referitoare la aceste evenimente din partea unei categorii obișnuite de beneficiari. Desigur, orice sistem simbolic își are complementul său: *semnificațiile*. Acestea sunt modalități personale de raportare la simboluri într-un context determinat de interacțiune. Și, la fel ca în cazul limbii și al cuvântului, și poate chiar ceva mai mult, dinamica între cele două pune cele mai multe probleme, și în primul rând pe aceea de a ști dacă semnificațiile sunt opera unui sistem de simboluri sau dimpotrivă, dacă semnificațiile sunt cele care au creat simbolurile. Cu riscul ca, din cauza conciziei, această premisă să aibă un aspect caricatural, vom spune că ceea ce ne interesează este *practica simbolică* de (re)semnificări permanente ale simbolurilor și că, din acest punct de vedere, orice practică socială este o practică simbolică. Astfel, „concretul este un complet" — pentru a relua formula dragă lui Mauss — căci el este încărcat cu așteptări particulare elaborate prin practici simbolice complexe. Și tot astfel, „dacă nu orice fapt social este total, orice fapt social este o totalitate" (Tarot C., *op. cit.*, p. 586), pentru că el este social semnificativ numai în și printr-o rețea simbolică mai vastă pe care, la rândul său, o exprimă. Și, mai ales, omul este astfel el însuși cel mai important „fapt social total" pentru că se află chiar în centrul simbolismului pe care îl produce și care

se reproduce prin el. Pe scurt, faptele sociale sunt *reale* într-un mod aparte: prin faptul că sunt *simbolice*.

Putem să ridicăm deci și sarmaua la rang de fapt social total (sau măcar de totalitate) și să considerăm că ea este astfel datorită realității sale simbolice. Se pare că am spus totul, că am găsit deja răspunsul la întrebarea ingenuă de mai sus: sarmaua este „reală" întrucât este simbolică. Ar fi însă prea simplu — și mai ales ar eluda problema „tradiției" care ne preocupă în mod special. Trebuie să mergem deci mai departe.

Contextele sarmalei

Sarmaua exista încă din Grecia antică, sub formă de orez și stafide învelite într-o foaie de viță. O regăsim și în Grecia modernă, ca *sarmalaki* sau *dolma*, în funcție de regiuni, umplutura fiind și ea diferită. Acest „gastronem", ca să spunem așa, variază în timp și spațiu, în funcție de foile folosite, de umpluturi și de modul de preparare. În toate aceste cazuri este vorba de bucătărie „ca la mama acasă", de moduri cutumiare de alimentare transmise de la mamă la fiică, fără a se mai ști „originea" sau „aria culturală" de difuzare. Sunt rețete aduse Dumnezeu știe de unde, „domesticite", adaptate pe ici, pe colo, îmbogățite astfel încât să rămână aceleași, dar și delicios de diferite, lăsate să migreze aiurea, fără ca acest lucru să îngrijoreze pe cineva. Urmărind chiar și numai soarta sarmalei, putem obține o semnificativă imagine a metisajului cultural din regiune, istoria sa la feminin, cea a unui „matrimoniu" mult mai puțin exclusivist decât „patrimoniul" bărbaților care s-au războit chiar în această regiune.

Dar istoria sarmalei nu se oprește aici. Odată cu bucătăria burgheză, urbană și mai ales națională, a fost aleasă o singură formă de sarma din bucătăriile locale,

standardizată și promovată la rang de fel de mâncare național. Din acel moment ea devine identitară, o regăsim în meniurile restaurantelor din toată țara la rubrica „feluri tradiționale românești“ și este promovată cu orice ocazie.

Am putea reface astfel în mod schematic acest parcurs cultural al sarmalei după cum urmează:

Gastronomie balcanică	Bucătării locale (țărănești)
Gastronomie națională	Restaurante (urbane)

Această schemă poate reda nu numai patrimonializarea sarmalei, dar și pe aceea a altor feluri de mâncare și, mai mult decât atât, a altor fapte culturale. Putem urmări astfel, de pildă, traiectoria *Mioriței* între aria sa de răspândire tematică mai larg balcanică și sutele sale de variante locale din România, apoi patrimonializarea sa de către Alecsandri și promovarea acestei variante „standardizate“ prin toate mijloacele educației naționale.

Cosmogonia sarmalei

Putem — și trebuie — să ne îndepărtăm acum de istoria sarmalei pentru a ajunge la miza sa reală: noțiunea de tradiție. De aceea trebuie să precizăm că, după părerea noastră, doar noțiunea de tradiție nu este suficientă pentru a da seama de sensul tradiției. Este necesară o rețea conceptuală mai largă, articulând „tradiția“ cu alte noțiuni învecinate precum „obicei“, „moștenire“, „identitate“ etc., tot așa cum fenomenul cultural al sarmalei a trebuit să fie abordat printr-o schemă care articulează mai multe instanțe. Să reluăm deci această schemă, încercând să o traducem într-un limbaj mai abstract. Vom obține următoarea schemă nouă:

Moștenire	Obicei
Patrimoniu	Tradiție

A apărut o distincție de abia schițată anterior: sarmaua „de acasă“ și aceea „de la restaurant“, sarmaua țărănească locală și aceea urbană de pretutindeni n-ar fi chiar același lucru — mai exact, n-ar avea chiar aceeași semnificație: într-un caz ar fi vorba de „obicei“, în celălalt de „tradiție“. Dar de unde această pedanterie terminologică, de ce este necesară această „dedublare“ a tradiției în ceva ce știm cu toții ce este și ceva ce nu știm încă ce vrea să spună?

Să începem cu începutul.

Pentru Pascal Boyer, „fenomenul pe care o teorie a tradiției trebuie să-l explice este de ce și cum, în anumite circumstanțe, oamenii ajung să ia versiunea din ultimul an sau din ultima decadă a unui mit sau a unui ritual drept singurul mod relevant de a performa aceste acțiuni“ (Boyer P., 1990, p. 9).

De ce oare această „repetare a evenimentelor“ care este însăși esența a ceea ce numim „tradiție“?

Întrebarea nu mai este circumscrisă național, nu mai este doar „problema noastră“, așa că va trebui să căutăm și răspunsul într-un cadru de referință mult mai larg, ba chiar universal. Va trebui să părăsim deci farfuria cu sarmale pentru a arunca o privire asupra „supei primordiale“…

„Avem de a face cu o convenție instituțională atunci când, la întrebarea «De ce faceți așa?» (deși primul răspuns ar putea fi formulat în termenii interesului reciproc), răspunsul final la întrebările ulterioare se va referi la modul în care planetele sunt fixate în cer sau la felul în care se comportă în chip natural plantele, ființele umane sau animalele“ (Douglas, 2002). În stilul său specific, ceea

ce vrea să ne spună Mary Douglas prin aceasta este faptul că normele instituționale, oricât de elaborate ar fi ele, presupun totdeauna, într-un mod mai explicit sau mai implicit, o credință în temeiul ultim al tuturor acestor norme, legi, convenții etc. Altfel spus, că nicio societate nu își poate da legi (iar o societate nu există fără legi de un soi sau altul) fără să creadă într-o legitimitate superioară a acestora. „De ce faceți, maică, chestia asta la înmormântare?" — întreabă folcloristul. „Păi, așa se face!" — va răspunde inițial bătrânica, pentru ca apoi, dacă cei doi interlocutori vor avea destulă răbdare și dibăcie, să explice că asta e rânduială iar noi facem cele rânduite. „De ce faceți toate astea?" — îl poate întreba sociologul pe omul de afaceri actual. „Pentru profit" — ar putea să răspundă inițial acesta, pentru ca într-un final să invoce legile universale ale pieței, natura umană a interesului sau sensul transcendental al evoluției. Pe scurt, orice sistem social se întemeiază într-un sistem paralel de credințe extra-sociale, iar acest temei poate lua cele mai diferite ipostaze, de la Strămoși sau Dumnezeu, la Rațiune sau Natura umană. Este vorba despre acel *Weltanschauung* invocat frecvent de către noi toți, dar care legitimează — și trebuie să legitimeze — în ultimă instanță actele sociale ale fiecăruia dintre noi. Și asta pretutindeni și dintotdeauna.

Să mergem mai departe. Cum trebuie să arate acest temei pentru a putea întemeia societăți întregi, unde îl poate găsi omul pentru a accepta să-i legitimeze toate comportamentele? Nu cred că există un răspuns *de jure* la o asemenea întrebare — și nici nu îmi propun să-l caut. Se poate afirma însă că un astfel de temei există totdeauna în orice societate, că viața socială, oricum ar fi ea organizată, se întemeiază, în ultimă instanță, într-un principiu supra- sau trans-social. Pe de altă parte, există

și niște indicii „formale" care ne pot orienta în diversitatea răspunsurilor *de facto*.

Cel pe care îl voi alege se referă la teoria lui Rotter privind *locus of control*. Conform acestei teorii, indivizii diferă între ei pe o dimensiune având la o extremă credința că viața lor este controlată de surse externe, ca șansa sau personaje cu putere (*external locus of control*), iar la cealaltă extremă credința opusă prin care sursa controlului este atribuită propriei persoane, eului propriu (*internal locus of control*) (Rotter J.B., 1966). Știm deja că nu numai indivizii, ci și colectivități întregi sau categorii de populație pot varia din punct de vedere al credinței lor dominante asupra originii interne sau externe a controlului asupra existenței (e.g. Ross L., Nisbett R.E., 1991; Mihăilescu V., 1999). Înțelepciunea populară exprima și ea *sui generis* această partiție oscilând între „ce ți-e scris în frunte ți-e pus" și „cum îți așterni așa dormi".

Este vorba de un mod psihologic particular de a da seama și de a măsura o problemă generală și inevitabilă, aceea de a ști cine este, în ultimă instanță, „stăpânul vieții mele". Ea poate fi tradusă — și transpusă — și în alt registru, vorbind de *heteronomie* versus *autonomie*. Putem considera această întrebare ca fiind însuși postulatul raționalității umane, definită ca nevoia de coerență și consecvență între originea percepută a comportamentelor umane și organizarea corespunzătoare a acestora. Este deci norma ultimă, controlul suprem în mâinile Omului sau nu? Ușor de întrebat, mai greu de răspuns…

În funcție de acest răspuns, care nu este niciodată global sau omogen, indivizii și culturile se vor poziționa însă în mod diferit în lumea lor și își vor organiza diferit modul de viață. Din acest punct de vedere, alegerile colective pot varia astfel între o viziune „cosmocentrică" (stăpânirea asupra vieții umane aparține, în ultimă instanță, unor puteri care depășesc Omul și îi sunt exterioare) și o

viziune „antropocentrică“ (stăpânirea asupra vieții Omului aparține, în ultimă instanță, acestuia).

În cazul unei viziuni cosmocentrice, omul se află într-o ordine care îl depășește; regulile jocului sunt făcute în altă parte, înainte de el și fără el. Sursa acestei ordini va fi percepută astfel ca *sacră*. Pe românește i se spune *Rânduială*[2]. În acest context este deci rațional să cunoști cât mai bine această regulă și să i te supui pentru a-ți putea duce viața la bun sfârșit: este logic să faci „cele rânduite“. Orizontul alegerilor raționale nu poate fi atunci decât esențialmente retrospectiv, ancorat în această ordine care se consideră că este dată dintotdeauna. Putem vorbi astfel de o „raționalitate retrospectivă“.

La cealaltă extremă, în cazul unei viziuni antropocentrice, Omul este stăpânul propriului său joc, pe care trebuie să și-l asume și să-l joace în felul său. Originea alegerilor sale nu mai este în altă parte, ci în propriul său „proiect“ de viață: este autonomă și astfel *profană*. Putem vorbi în acest caz de o „raționalitate prospectivă“ — singura reținută, se pare, de către teoriile „alegerii raționale“ — căci este „rațional“ să-ți gândești acțiunile coerent și consecvent cu „proiectul“ de viitor pe care se întemeiază viața ta.

O altă dihotomie ni se înfățișează însă imediat în continuarea acestor distincții: raționalitatea retrospectivă, întemeiată într-o rânduială primordială, este în mod

[2] În acest sens, o țărancă interogată de Ernest Bernea făcea următorul comentariu definitoriu: „Un fir de iarbă sau de porumb nu pot trăi singure. Toate merg laolaltă, merg așa prinse cu rostul lor până la frumusețea lumii — aici e o taină mare“ (cf. Bernea, 1985, p. 241). Iar altcineva adăuga: „De nu mai există rânduială, asta înseamnă că toate alea au să moară. Unde nu e rânduială, nu e lege, și unde nu e lege, nimic nu poate să dureze“ (*idem*, p. 239). Pandantul rânduielii ca ordine cosmică dată îl constituie *rostul* ca ordonare a vieții individuale în concordanță cu „cele rânduite“.

necesar una împărtășită de către toți cei care cred într-o astfel de viziune cosmocentrică: toți trebuie să facă „cele rânduite“ și pe toți îi poate afecta în egală măsură stricarea acestei rânduieli a lumii; dimpotrivă, raționalitatea prospectivă, coerentă și consecventă cu proiectele de viață, poate fi o afacere individuală (chiar dacă, în anumite cazuri și măsuri, poate fi pusă în comun cu aceea a altora). Pe scurt, societățile cosmocentrice sunt *holiste*, în timp ce societățile antropocentrice sunt *individualiste*: rânduiala îi privește pe toți, proiectul de viață este treaba fiecăruia — chiar dacă după aceea decid, rațional, că e bine să-și pună viața sau o parte a ei în comun.

În sfârșit, alegerile omului, felul în care își duce viața nu vor fi aceleași la cele două extreme. În primul caz ele se vor organiza ca *obiceiuri*, adică moduri mai mult sau mai puțin împărtășite de a gândi și a acționa, supuse unei raționalități retrospective de ordin sacru; în al doilea caz este vorba mai degrabă de *strategii*, mai mult sau mai puțin personale, controlate de o raționalitate prospectivă de ordin profan. (Ceea ce nu înseamnă că toate comportamentele omului se aliniază docile pe unul sau altul dintre cele două aliniamente, ci doar că ele au — și trebuie să păstreze — semnificații diferite atunci când actele individului sunt percepute ca decurgând dintr-o putere heteronomă și atunci când acestea sunt considerate ca autonome.) De asemenea, nici subiectul acestor alegeri nu se va defini la fel în cele două cazuri. Actorul obiceiurilor bine rânduite are un loc al său în societatea holistă din care face parte, un loc pe care se bazează alegerile sale și pe care, de regulă, dorește — sau este nevoit — să-l păstreze, să și-l asigure: are deci un *statut* mai mult sau mai puțin predestinat. Dimpotrivă, societățile autonome s-au instituit într-un fel chiar împotriva acestor statute imuabile, oferind membrilor lor posibilitatea schimbărilor și a gestionării propriului destin: fiecare va urmări

deci să-și construiască și să-și protejeze o anumită *poziție* socială.

Putem să adunăm acum toate aceste distincții în următoarea schemă:

PROIECȚIA CONTROLULUI

Viziune cosmocentrică	Viziune antropocentrică
Sacru	Profan
Raționalitate retrospectivă	Raționalitate prospectivă
Holism	Individualism
Obiceiuri	Strategii

Până acum nu am făcut decât să aprofundăm problema lui „cum"; trebuie să trecem acum la „de ce". De ce există deci „obiceiuri" și „strategii" și mai ales de ce oamenii trebuie să se supună acestor „obiceiuri" și „strategii"? Pentru că aceasta este „regula jocului" și trebuie să i te conformezi? Da, desigur, dar nu prea credem doar în normativitatea strict exterioară și constrângătoare. Pentru că are tot interesul să o facă? Da, poate, dar care ar putea fi tipul de „interes" comun obiceiurilor și strategiilor?

„În cea mai mare parte a vieții lor, oamenii (…) țin pur și simplu să fie integrați sau să rămână într-o piesă aflată în desfășurare", spunea Gellner (Gellner E., 1986, p. 33) aruncând o privire critică asupra ideii de raționalitate. Permiteți-ne să prindem din zbor această ipoteză (care nu este neapărat a lui Gellner!) și să o dezvoltăm în felul nostru.

„A rămâne integrat", „a face parte din joc" este poate însuși sensul vieții ca viață umană. Iar imposibilitatea unui om de a trăi absolut singur și de a rămâne totuși Om

este poate singura dovadă empirică a „naturii umane". Se pare că putem deci să postulăm trăirea împreună sau *sociabilitatea* ca principiul însuși al vieții umane, jucând rolul de *„engine of action"* pe care Colleman (Colleman J.S., 1988) o situează la originea oricărei teorii sociologice pertinente: „de ce"-ul originar și fundamental al oricărei acțiuni umane este atunci acela de *a păstra apartenența și de a evita excluderea*.

Dar această „motivație" generală nu poate funcționa în general, pentru că nu există o societate de oameni în general, ci societăți concrete și particulare. Astfel determinată, sociabilitatea devine *socialitate*, adică nevoia de a păstra apartenența și de a evita excluderea prin raportare la un grup de referință determinat. Și iată că ai nevoie și dorești să respecți regula jocului din *acest* grup pentru a face parte din *acest* joc și pentru a evita să fii exclus din *acesta*; arbitrii și sancțiunile vin după aceea.

Dar a împărtăși jocul este de asemenea — și încă de la început — o problemă de împărțire: aceea dintre cei care se află înăuntru și cei care rămân afară, între o categorie de *Noi* și o categorie de *Ei* — o apartenență globală și egală nefiind posibilă, după câte se pare. Astfel concepută, socialitatea este în același timp o nevoie de putere: aceea de a controla apartenențele și excluderile. Este deci conflictuală prin ea însăși. Și este politică, într-un anumit fel: și iată că revenim, pe alte căi, la *zoon politikon*.

În această logică, practicile simbolice sunt chiar mijloacele socialității, ale realizării sale, definind regulile jocului care trebuie împărtășite, care permit trăirea împreună (a unora), dar precizând (într-un fel sau altul) și condițiile de excludere (a altora). Orice practică simbolică este astfel, prin însăși natura sa, o practică de includere și excludere în același timp. Pe de altă parte, orice jucător, care joacă jocul tocmai fiindcă pentru el aceasta are sens, este un „jucător simbolic".

Iată că, pe firul sarmalei, am ajuns la originea lumii — sau, în orice caz, a societății. Dar nu putea fi altfel, căci ceea ce aveam de explicat era o „realitate", fie ea și a sarmalei. Era de presupus de la început că o astfel de afirmație puternică trebuie să se întemeieze în ceva și mai puternic. Or, simbolismul sarmalei (care îi permite acesteia să fie „reală") pare să ne fi condus la apartenența pe care „adevărata" sarma o mediază pentru iubitorii ei — dar și la riscul de excludere pe care îl evocă o sarma care nu este cea „reală" — și de aici la importanța ultimă și vitală a jocului apartenenței și excluderii în viața Omului în general. De aici și doar de aici își trage, în cele din urmă, sarmaua pretenția sa de „realitate".

Ajunși aici, putem să coborâm din nou la problema tradiției. Credem că putem să răspundem acum la întrebarea lui Boyer. „Oamenii ajung să ia versiunea din ultimul an sau din ultima decadă a unui mit sau ritual ca fiind singurul mod relevant de a performa aceste acțiuni" pur și simplu pentru că este singurul mod rațional de raportare la ordinea cosmocentrică pe care o împărtășesc, atât și cum o împărtășesc. Într-o lume a rânduielii, este rațional să faci „cele rânduite" (ceea ce este conform ordinii acestei rânduieli); dacă și atât timp cât se consideră că repertoriul mijloacelor există, bine ordonat, ar fi irațional ca să nu aleagă toți — conform statutului lor, desigur — dintre mijloacele tuturor, disponibile în această lume a tuturor, din care nimeni nu poate scăpa și pe care nimeni nu o poate depăși. Inițiativele și inovațiile, care există totdeauna și în cea mai „tradițională" dintre societățile posibile, trebuie atunci să se legitimeze repede în/și prin această ordine anterioară a rânduielii sau să se facă iertate prin acte reparatorii. „Repetarea evenimentelor" definește o societate „cutumiară" prin aceea că repetiția este singura „rațională" într-o lume a „plenitudinii" (Lovejoy, 2009), unde nu există și nici nu

poate să existe nimic esențial nou, unde poate să existe neprevăzutul, dar nu și imprevizibilul. Chit că schimbăm totul, trebuie să facem ca și cum nimic nu s-ar fi schimbat pentru a ne garanta apartenența și a evita excluderea — sau, dacă nu, să schimbăm însuși cadrul viziunii asupra lumii, „regula jocului", definind astfel alte criterii de apartenență și excludere.

Vom vorbi în acest caz despre *societăți cutumiare* (și nu „tradiționale"!), în care acea „engine of action" despre care vorbește Coleman este formulată ca *rost*, ce nu poate fi împlinit rațional altfel decât prin raportare sistematică și retrospectivă la rânduiala dată a lumii. În lipsa altui termen mai bun, vom vorbi despre *societăți moderne* pentru a ne referi la celălalt tip de societate, al autonomiei antropocentrice.

Unde este însă sarmaua noastră în toate acestea? Este clar că ea exista de mult, că era gătită în gospodăriile țărănești, în acele societăți pe care, iată, le-am numit „cutumiare". Deci suntem îndreptățiți să vorbim despre o *sarma cutumiară*. Și cu sarmaua noastră *tradițională* cum rămâne atunci? Dacă ea este diferită, măcar ca semnificație, de sarmaua din societățile cutumiare înseamnă că nu își poate găsi locul decât în societățile antropocentrice, adică moderne. Sarmaua tradițională este deci modernă? Oricât ar putea părea de ciudat la prima vedere, este exact ceea ce vom încerca să argumentăm în cele ce urmează.

Care este diferența între o sarma?

Hobsbawm își începe analiza asupra „inventării tradiției" prin distincția următoare: „«tradiția», în acest sens, trebuie să fie net distinsă de «obicei», care domină așa-zisele societăți «tradiționale»" (Hobsbawm E., 1983, p. 2). Stahl își încheie analiza propunând o distincție între

cultura *poporană*, proprie comunităților așa-zise „tradiționale“, și „cultura populară de masă, care se instalează din momentul în care comunitățile își pierd funcționarea cutumiară“ (Stahl H.H., 1983, p. 271). Urmărind destinul sarmalei, putem spune la rândul nostru că *obiceiurile* locale ale sarmalelor preced *tradiția* națională a sarmalei, care este de un ordin și de o natură diferite.

Primul lucru pe care îl putem observa este că sarmaua, ca fel de mâncare reprezentativ al românilor în general, depășește cu mult comunitățile locale în care se prepară sarmale pentru că așa făceau mamele și bunicile. Ea se înscrie în „comunitatea imaginată“ a românilor, în sensul lui Anderson (Anderson B., 1983), în care îți imaginezi că toți românii mănâncă în acest fel și se recunosc ca mâncători de sarmale: a mânca sarmale revine astfel la a te împărtăși din ființa națională. Tradiția ne apare astfel încă de la început ca fiind legată de timpurile moderne, calchiată de obicei — dar nu în întregime și nu în mod necesar — pe obiceiurile care au precedat-o.

De ce și cum s-a produs această schimbare?

Din motive și în moduri a căror analiză depășește cu mult limitele acestui studiu și într-o perspectivă în mod necesar eurocentrică, raportul între cosmocentrism și antropocentrism se schimbă lent și divers de-a lungul secolelor, pregătind trecerea de la cosmogonie la istorie, deplasând astfel masiv originea controlului din exterior spre interiorul Omului. Odată cu secolul Luminilor, această nouă sursă de control care se vrea — și trebuie să fie — unificatoare primește și un nume: „Rațiunea“. Aceasta, ca rațiune autonomă a Omului, înlocuiește în mare parte ordinea heteronomă a Lumii: controlul asupra vieții nu mai vine din exterior, dintr-o rânduială globală și anterioară oamenilor, ci depinde mai ales de Om, ca ființă înzestrată cu rațiune: credința în ordine se transformă într-o responsabilitate a ordonării.

„Dorința de paricid, regicid sau deicid, adică negarea originii, se află la baza culturii moderne“ — proclamă Hiyama (Hiyama R., 1994, p. 281). Regula jocului nu mai ține de ordinea Lumii, așa cum este de la originea sa, ci de o devenire autonomă a Omului. Aceasta permite, într-o oarecare măsură, eliberarea timpului, deschiderea spre viitor prin punerea sub tutelă a trecutului. Din origine (sacră), acesta devine istorie (din ce în ce mai profană dar adesea „sacralizată“), modalitate prin care controlul său de către Dumnezeu se transmite Omului. Gesturile omului nu își mai au „originea“ în trecut, dar își găsesc totuși „sursele“ în acesta, trecutul fiind o traiectorie istorică a Omului, pe care trebuie să o cunoști pentru a ști cine ești și unde te afli. Nu mai suntem legați de trecut prin „datorii ontologice“ (Ditchev I., 1996) și nu mai trebuie să ne supunem acestora, dar trecutul rămâne totuși o „resursă ontologică“ pe care trebuie să o punem în valoare. Eliminat prin „paricid“, trecutul trebuie regăsit pentru a putea fi integrat devenirii.

Marea miză a acestui demers este de a deschide calea spre un viitor comun tuturor oamenilor în conformitate cu voința rațională a Omului, de a depăși trecuturile particulare ca pe niște constrângeri la reguli ale jocului irațională, dat fiind că — și în măsura în care — sunt reciproc incomprehensibile. Iar marea problemă este de a ști ce trebuie să facem cu acest trecut căci, fără antecedent, omul riscă să nu mai aibă deloc reguli prezente ale jocului — or, responsabilitatea și gestionarea acestor reguli revin acum Omului.

Credem că putem regăsi aici o expresie destul de clară a unei morale fundamentale a fabulei moderne: pentru a deschide calea spre un viitor după voința Omului, acesta trebuie să-și inventeze un trecut croit pe măsură. Inventare care este o gestionare a uitării, considerată a fi controlată de însăși această Rațiune, dar care, în cea mai

mare parte a timpului, este produsă de fapt de către Putere după propriile sale rațiuni. Inventare — și poate că acesta este elementul fundamental — care este un „fals intelectual“ necesar și suficient pentru existența unui „sentiment adevărat“, singurul care contează, dat fiind că el face posibilă împărtășirea jocului de către oameni, permițându-le totodată să își aleagă jocul.

Nu orice trecut este însă compatibil cu visul de devenire al Omului; nu tot ce s-a întâmplat este traiectorie istorică. Există un trecut încărcat cu viitor, un trecut semnificativ, care explică prezentul și conduce spre viitor: acest trecut rațional este cel care trebuie identificat pentru a ne identifica cu el ca devenire de sine. Din acest punct de vedere, tradiția este memorarea acestui trecut rațional, singurul capabil de a deschide calea unui viitor ca viitor al înseși acestei deveniri. Dar pentru a reuși acest lucru trebuie să facem o alegere rațională a trecutului și să îi asigurăm un fel de „prezentificare“, de prezență în rândul contemporanilor acestei traiectorii istorice a cărei tradiție este pusă în scenă. Ajungem astfel să „colecționăm“ trecutul și să îl organizăm ca patrimoniu.

„Un fel de «colecție» în jurul eului și al grupului — punerea împreună a unei «lumi» materiale, marcarea unui domeniu subiectiv care nu este «diferit» — este probabil ceva universal. Toate aceste colecții materializează ierarhii de valoare, excluderi, teritorii controlate de eu. Dar noțiunea unei colecții care implică o acumulare de posesiuni, ideea că identitatea este un fel de bogăție (de obiecte, de știință, de memorii, de experiență) nu este universală“ (Clifford J., 1988, p. 218). Mai exact, ea pare a fi europeană și modernă.

În această viziune, patrimoniul nu face altceva decât să recupereze trecutul unei origini referențiale a ordinii lumii pentru a face din acesta o parte a istoriei omului. Eliberat de moștenirea lumii, omul este astfel *embedded* în

propriul patrimoniu ca parte a devenirii sale. Dacă și atât timp cât patrimoniul este considerat ca regulă a jocului, a stăpâni jocul înseamnă să împărtășești cât mai mult posibil acest patrimoniu definitoriu și comun, altfel spus să îți construiești o identitate după imaginea propriului patrimoniu, să fii, dacă este posibil, acest patrimoniu. Iar mijloacele de care dispunem sunt tradițiile, adică acele comportamente de conservare în sine și pentru sine ale unui patrimoniu comun. Este singura alegere rațională care se poate face dacă/și în măsura în care împărtășim o astfel de viziune patrimonială a existenței.

Dar cum se naște acest patrimoniu, această „colecție de sine“ (Clifford J., *op. cit.*)? Este o alegere rațională a trecutului, am spus noi. Dar cine și cum face această alegere și în ce constă ea?

Ca o „colecție de sine“, acest trecut trebuie să fie un trecut demn de sine: nu sunt colecționate decât „piesele reprezentative“, ceea ce Rațiunea (care, după cum am spus deja, revine adesea la o rațiune politică) a considerat a fi „valori“. De exemplu, nici cel mai îndârjit dintre folcloriștii români nu s-a gândit vreodată să „patrimonializeze“ toaletele țărănești, triviale, grosolane, făcute din lemn și situate, în mod necesar, la câțiva metri de casă, chiar dacă aici este vorba despre unul dintre obiceiurile cele mai răspândite și mai durabile din societatea noastră, exprimând de minune o „autentică“ viziune „tradițională“ asupra purului și impurului!

Această lectură a trecutului se face în funcție de o lectură prezentă a devenirii și implică, în mod mai mult sau mai puțin explicit, o anumită viziune despre vocația comunității umane, deci despre miza acestei deveniri. Ea se face într-un context social și ideal și poate să se schimbe deci în funcție de contexte până la a produce adevărate „epurări culturale“. Vulcănescu (Vulcănescu M., 1991) vorbește astfel de o serie de „tentații“ pe care le

putem considera patrimoniale și care au „bântuit“ în diferite momente istoria românească: tentația romană și dacică, desigur, dar și tentația bizantină, levantină, chiar balcanică sau slavă etc., fiecare dintre ele având propriile preferințe patrimoniale în ceea ce privește trecutul românilor. În acest context au o importanță deosebită „strategiile inaugurale“, adică alegerea evenimentului inaugural care pune în scenă o traiectorie istorică sau alta, mai mult sau mai puțin alternativă: împăratul Traian și „ideea de Roma“ (Pârvan V., 1920) din epoca formării națiunii române și regele dac Burebista din epoca lui Ceaușescu (dar nu numai) nu sunt alegeri accidentale sau inocente!

Dar nu orice alegere este posibilă, pentru că ea trebuie să fie întotdeauna „credibilă“, adică să poată produce argumente și mai ales să aibă acces la o populație gata să se identifice cu această alegere ca exprimare a devenirii sale așa cum o înțelege ea. Alegerea tradițiilor este astfel un fapt de credință, dar un soi modern și profan de credință, care înlocuiește vechiul „crede și nu cerceta“ cu „cercetează pentru a putea crede“. Altfel spus, tradițiile sunt obiectul unei credințe *legitime* despre trecutul *nostru*, interpretat *rațional* de către noi în *prezent*.

„În consecință, pentru a defini o tradiție, trebuie să pornim de la prezent spre trecut și nu invers, să o înțelegem nu ca pe un *vis a tergo* ale cărui consecințe le suportăm, ci ca un punct de vedere pe care îl abordăm în prezent referitor la ceea ce ne-a precedat. Nu vreau câtuși de puțin să spun prin aceasta că a-ți afirma o tradiție înseamnă a o inventa. Trebuie ca trecutul să persiste pentru ca noi să ne luăm de acolo bunul nostru și nu putem să facem orice cu acest trecut; dar acesta nu impune decât limitele între care interpretările noastre nu mai depind apoi decât de prezent. Iar aceste interpretări nu sunt neapărat anacronice; nu e vorba de a calchia, pur și simplu, prezentul pe trecut, ci de a găsi în acesta schița soluțiilor pe care le considerăm acum ca juste, nu pentru că ele au fost gândite atunci, ci pentru că noi le gândim astfel în prezent. Pe scurt, a conștientiza o tradiție înseamnă să găsești în trecut o moștenire, acceptată însă doar sub rezerva unui inventar stabilit după criterii care sunt ale noastre în prezent. Este normal să fie așa, normal de asemenea ca să nu ne dăm seama totdeauna de acest lucru: cultura se opune naturii, dar îi place să se gândească pe sine ca «naturală»; la fel, tradiția se deplasează în sensul invers al eredității biologice, dar este adesea prezentată după modelul acesteia. Tradiția este de fapt o filiație inversată: în cazul ei, fiul își naște tatăl și de aceea își poate oferi mai mulți!“ (Pouillon, 1975, p. 160). Altfel spus, tradiția nu este o moștenire primită de la părinți, ci una selectată de copii — adică ceea ce am numit un *patrimoniu*.

Văzute din această perspectivă, tradițiile sunt mult diferite de obiceiuri: acestea sunt o repetare (dinamică) a trecutului, celelalte o conservare (selectivă) a trecutului. Ca repetare normativă a trecutului, obiceiurile acoperă, în principiu, ansamblul spațiului social: toată lumea trebuie să repete aceleași lucruri. Ca o conservare a trecutului, tradițiile pot fi lăsate în seama „conservatorilor“, oferind astfel mult mai multă libertate celorlalți membri ai comunității sau altor momente din activitatea lor. Conservarea este o funcție socială printre altele și, cu condiția ca ea să fie îndeplinită în mod satisfăcător, nu trebuie să mai acopere ansamblul spațiului social. Luând asupra sa trecutul, tradițiile deschid astfel calea spre viitor a comunității și spre schimbări prin delegarea acestei conservări a trecutului unei categorii mai mult sau mai puțin restrânsă sau facultativă de „preoți ai patrimoniului“. Produse ale modernității, ele fac posibilă modernitatea, însoțind-o în grade și în moduri diferite (astfel că sarmaua tradițională, de exemplu, poate să stea foarte bine

alături de *chateaubriand* și *hamburger* în meniurile restaurantelor). În această logică, te eliberezi de trecut… cu condiția să îl conservi. Atât timp cât regula jocului vrea ca acela care câștigă să fie cel care acumulează mai multe bogății patrimoniale, tradițiile sunt exact mijlocul pentru a face acest lucru: ele sunt depozitarea acestei bogății de sine.

Să încercăm să sistematizăm puțin aceste considerații asupra diferențelor dintre obicei și tradiție:

– Obiceiul definește repetarea unor evenimente/practici, în timp ce tradiția se referă la conservarea unui model: sarmaua cutumiară diferă substanțial de la o zonă la alta, de la minuscula sarma moldovenească în foi de viță la enorma sarma oltenească în foi de varză; sarmaua tradițională, aceea pe care o comandăm în restaurantele cu specific românesc, încearcă să reproducă oriunde și oricând modelul „adevăratei“ sarmale specific românești;
– Obiceiul face parte integrantă și organică dintr-un ansamblu existențial și își pierde natura și sensul propriu dacă este desprins din acesta, în timp ce tradiția constituie tocmai o astfel de desprindere, o selecție, o strategie a memoriei colective. Sarmaua cutumiară făcea parte din și marca un calendar al sărbătorilor comunitare; cea tradițională a devenit cotidiană și individuală, marcând eventual momente festive *ad libitum*;
– Obiceiul are astfel un caracter integral, în mare măsură de „fapt social total“, în timp ce tradiția este, comparativ, fragmentară;
– Obiceiul se întemeiază și se legitimează în și printr-o filiație, în timp ce tradiția este rodul unei afinități. Obiceiurile alimentare ale țăranilor români sunt mult mai diverse, dar nu toate mâncărurile acestora

au devenit „tradițional românești“, măcar pentru motivul că nu toate sunt pe gustul indivizilor actuali: printre altele, tradițiile trebuie să fie și „plăcute“!
– În sfârșit, obiceiul este auto-performativ, se realizează de către o comunitate pentru ea însăși sau pentru o altă comunitate cu care întreține relații substanțiale, în timp ce tradiția presupune un „public“ distinct de performeri: la mama acasă se gătea pentru familie, socăcițele găteau pentru nunțile din satul lor; bucătarii actuali gătesc pentru orice client;
– Fiind destinate deci unui public, tradițiile reprezintă și un bun, o „marfă“ sau, mai larg, o resursă, care poate face astfel obiectul unor cereri și oferte de piață — internă și internațională — și al unui *marketing al tradițiilor* menit să le poziționeze cât mai bine pe această piață.

Simplificând și mai mult, putem obține următoarea schemă:

Obicei	***Tradiție***
Moștenire	Patrimoniu
Repetiție (a unor evenimente)	Conservare (a unui model)
Ansamblu existențial (sistem)	Selecție cognitivă
Caracter integral	Caracter fragmentar
Filiație a trecutului	Afinitate a prezentului
Auto-performare	Performare pentru un public
Raționalitate retrospectivă (pentru că așa se face)	Raționalitate prospectivă (pentru că așa se „vinde“)

În concluzie, *obiceiurile se pierd* odată cu dispariția societăților cutumiare; dimpotrivă, *tradițiile se câștigă*, fiind construcții permanente ale societăților moderne: sarmaua (cutumiară) a murit, trăiască sarmaua (tradițională)!…

Sarmaua și complexul oedipian românesc

Sarmaua noastră tradițională nu este deci ceea ce pare a fi la prima vedere. Pe de o parte pentru că nu este *doar* a noastră, pe de altă parte pentru că nu a fost astfel *dintotdeauna*. Dar cum poate ea să mai fie atunci „adevărată" sau „reală"?

Se întâmplă ceva foarte curios cu această „sarma reală", un fel de „ce ți-e scris în farfurie ți-e pus": sarmaua noastră tradițională este percepută și trăită ca un obicei moștenit, când de fapt ea este un patrimoniu gastronomic construit și asumat. Ea este, pentru majoritatea dintre noi, datul unei identități a tuturor, când de fapt este o identificare a fiecăruia (sau, mai exact, a unora): ne considerăm sarmalagii pentru că așa se face la noi, pentru că așa ne-a fost rânduit și nu pentru că, pur și simplu, ne plac sarmalele. Așa simțea, probabil, și tânăra slovenă, convinsă de „datul" propriei sarmale identitare și neputând să accepte „alterarea" din farfuria străină care i-a fost servită.

„Spune-mi ce mănânci să-ți spun cine ești!" — afirma cu mult timp în urmă Brian de Savarin. În prezent, Claude Fischler, referindu-se la alimentația de supermarket, vorbește despre „obiect comestibil neidentificat" și comentează sentința lui Savarin: „dacă nu știm ceea ce mâncăm, nu devine oare dificil nu numai să știm ceea ce vom deveni, dar și ceea ce suntem?" (Fischler, 1990, p. 72). Cultul etnic al sarmalei se înscrie și el în acest context ca declarație de identitate. Dar despre ce fel de identitate este vorba?

Răspunsul la această întrebare se află deja, implicit, în cele spuse până acum. Să încercăm însă să-l explicităm.

Am început prin a spune că sarmaua este „reală" întrucât este simbolică, adică parte a unui anumit sistem

simbolic de practici colective. Acest sistem simbolic este însă fundamental diferit în societățile cosmocentrice ale rânduielii și în cele antropocentrice ale modernității: sarmaua, chiar dacă eventual egală cu sine însăși, va avea și ea semnificații profund diferite în cele două cazuri. Impresia noastră colectivă este însă că sarmaua a traversat neabătută secolele, ajungând la noi ca o *stare de fapt*[3], asemenea tuturor celorlalte „tradiții" și nu ca o opțiune societală mai mult sau mai puțin databilă: ea s-a născut la sat dimpreună cu eternitatea și ne conferă astfel propria noastră eternitate, este o metonimie (una printre multe altele) ale ființei noastre naționale de acum și dintotdeauna. Sarmaua, ca și celelalte tradiții declarate, ne leagă astfel neproblematic și firesc de trecut și ne în-temeiază în acest trecut. Prin urmare, din această perspectivă — și doar din această perspectivă — „pierderea tradițiilor" este angoasantă, pentru că afectează „starea de fapt" și astfel nu mai putem ști care este, de fapt, starea noastră.

Am încercat să arătăm însă că doar obiceiurile se pierd — și ele se pierd inevitabil în societatea post-țărănească în care trăim (Mihăilescu, 2008); tradițiile, dimpotrivă, se câștigă, adică se „inventează" (în sensul lui Puillon și nu neapărat în cel particular al lui Hobsbawm), se prefac, se îmbogățesc, se schimbă în fel și chip. Și acest lucru este cu atât mai valabil cu cât ancorarea în trecut pe care o ofereau obiceiurile dispare iar lumea modernă se instalează în prezentul continuu al „obiectelor alimentare neidentificate". Căci nicio societate nu poate trăi, se pare, fără partea sa de trecut, fără o raportare inteligibilă la un trecut imaginat ca propriu și trăit astfel ca resursă identitară. De aceea, orice societate modernă are nevoie de

[3] Gheorghe Marica, de pildă, afirma în 1946 că tradiția „își trage rațiunea ființării ei nu atât dintr-o justificare intelectuală, cât dintr-o *stare de fapt*" (Marica, 1997).

„tradiții“, capabile să asigure acest travaliu al memoriei sociale. Putem să ne întristăm deci sau nu de dispariția obiceiurilor, dar nu trebuie să ne angoasăm de pierderea tradițiilor, căci ele depind doar de noi, aici și acum: putem avea tradițiile pe care le dorim — și de care suntem capabili.

Pentru aceasta trebuie să încetăm însă să mai confundăm obiceiurile cu tradițiile, chiar dacă de multe ori ele rămân aparent tulburător de asemănătoare. Cu alte cuvinte, trebuie să ne asumăm modernitatea la care visăm de la nașterea noastră ca națiune, cu tot cu „paricidul“ ei constitutiv care a condamnat la moarte societățile cutumiare și obiceiurile lor specifice. Doar astfel ne putem întoarce senini la societatea cutumiară care ne-a precedat pentru a ne alege *autonom* moștenirea potrivită, cu toată dragostea filială pentru cei care ne-au lăsat-o, dar liberi de constrângerile *heteronome* ale unei filiații directe, continue și implacabile; doar astfel putem să ne înscriem în acea „filiație inversată“ proprie tradițiilor mature, despre care vorbea Pouillon. „Realitatea“ sarmalei trebuie plasată deci și ea în realitatea simbolică a acestor societăți moderne în care trăim și nu în aceea a societăților cutumiare la care eventual visăm, nostalgic sau reactiv. Sarmaua va fi atunci „reală“ pentru că este — și în măsura în care este — un simbol al apartenenței la o comunitate *prezentă* de identitate și nu ca refugiu în trecutul, nostalgic sau revendicativ, al unei societăți dispărute.

Toate acestea ar putea fi rezumate și într-o metaforă psihanalitică simplă, apelând la o distincție procesuală ce provine din psihanaliza freudiană: aceea dintre identificarea „maternă“ și cea „paternă“. În primul caz, care își are originea în relația afectivă cu mama, este vorba despre o identificare simpatetică și emulativă, care asigură o apartenență gratificatoare. În al doilea caz, prin

identificarea cu tatăl amenințător, individul devine, într-un fel, tatăl, rezolvând astfel complexul oedipian și identificarea „paternă“. Pornind de aici, se dezvoltă un tip de identificare defensivă, de evitare a riscului de excludere prin identificarea cu Celălalt puternic, deținător al controlului apartenenței, și interiorizarea pe această cale a rolului acestuia (Bloom, 1990).

S-ar părea că referința inconturnabilă la „tradițiile noastre“ și angoasele recurente de a le pierde constituie mai degrabă o identificare de tip matern cu trecutul nostru, un *matrimoniu* mai degrabă decât un *patrimoniu*. „Tradiția“ constituie, în mod clar, o apartenență gratificatoare: nu putem trăi fără „mama“ iar „tatăl“ este mereu și pretutindeni amenințător! De aici rezultă, probabil, și disonanța noastră identitară: ne avântăm, adolescentin, în eliberarea modernă de „tată“, cu condiția reconfortantă de a ne putea întoarce însă oricând, victorioși sau înfrânți, la sarmalele ca la mama acasă. În termenii acestei metafore, s-ar părea că ne aflăm deci încă în plină criză oedipiană, despărțirea de tată nefiind consumată iar revoltele noastre moderniste fiind asistate matern.

Într-un fel, aceasta este și morala fabulei despre sarma: mama nu mai gătește sarmale; mai mult, o vreme le-a gătit chiar tata și ne-a învățat, autoritar, că aceasta este de acum încolo mâncarea noastră colectivă, națională; iar acum le gătim noi înșine. Aceste sarmale sunt atunci „reale“ pentru că ne-am învățat să le considerăm „ale noastre“ și le iubim pentru că ne iubim părinții, nu pentru că mai sunt încă făcute de către aceștia. Odihniți-vă deci în pace, dragi părinți, vom vărsa un strop de vin de fiecare dată când vom mânca sarmalele *noastre,* care ne aduc aminte totdeauna de *voi!*

Epilog: sarmaua ecumenică

Furtuna stârnită de tânăra slovenă la Plovdiv ar fi putut genera un „război al sarmalei“: care este „adevărata“ sarma, a noastră sau a voastră? Această posibilă *ostilitate* s-a dizolvat însă, în final, într-o *ospitalitate generalizată*: reprezentanții fiecărei națiibalcanice mâncătoare de sarmale s-au oferit să gătească în seara următoare propriile lor sarmale, care s-au dovedit a fi surprinzător de asemănătoare și în același timp delicios de diferite. Iar cei doi armeni (din Armenia!) rătăciți la masa noastră n-au înțeles nimic, dar au degustat bucuroși sarmalele noastre, ale tuturor.

Poftă bună și dumneavoastră!

Referințe bibliografice

Anderson, B., *Imagined Communities*, Verso, Londra, 1983

Bernea, E., *Cadre ale gândirii populare românești*, Cartea Românească, București, 1985

Bloom, W., *Personal identity, national identity and international relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

Boyer, P., *Tradition as truth and communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, 1990

Clifford, J., *The Predicament of Culture.Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts și Londra, 1988

Coleman, J.S., „Social Capital in the Creation of Human Capital“, în *American Journal of Sociology*, vol. 94 supliment, 1988, pp. 95–120

Douglas, M., *Cum gândesc instituțiile*, Editura Polirom, Iași, 2002

Dytchev, I., *Donner sans perdre*, L'Harmatann, Paris, 1996

Fischler, C., *L'homnivore*, Editions Odile Jacob, Paris, 1990

Gellner, E., „L'animal qui évite les gaffes, ou un faisceau d'hypothèses“, în P. Birnbaum și J. Lecca, *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986

Hiyama, R., „L'analyse culturelle“, în *Sociétés*, 45, 1994, pp. 279–286

Hobsbawm, E., „Introduction: Inventing Traditions“, în Eric Hobsbawm și Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, CUP, Canto, Cambridge, 1983

Lovejoy, A.O., *Marele lanț al ființei*, Humanitas, București, [1936] 2009

Marica, G. Em., *Studii sociologice*, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, [1946] 1997

Mihăilescu, V., *Fascinația diferenței*, Editura Paideia, București, 1999

Mihăilescu, V., „Quelle anthropologie pour quelle société? Société post-paysanne et ethnologie post-nationale en Roumanie“, *Anthropologie et Société*, vol. 32, nr. 1–2, 2008, pp. 217–239

Pârvan, V., *Datoria vieții noastre*, R.A.M., Aninoasa, 1920

Pouillon, J., *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Paris, 1975

Ricci, C., „Adding value to local products“, lucrare prezentată ca parte din Leader+Observatory Seminar, Grosseto, Italy, 14–18 februarie, 2006

Ross, L. și Nisbett, R.E., *The Person and the Situation. Perspectives of Social Psychology*, McGraw-Hill Publishing Company, 1991

Rotter, J.B., „Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement“, *Psychological Monographs*, 80, nr. 609, 1966

Stahl, H.H., *Eseuri critice*, Editura Minerva, București, 1983

Tarot, C., *De Durkheim à Mauss, l`invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, Editions La Découverte et Syros, Paris, 1999

Vulcănescu, M., *Dimensiunea românească a existenței*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1991

România: simptome gastro-identitare[1]

Terminologic vorbind, identitatea nu este o preocupare atât de veche în științele umane pe cât am putea crede, probabil. Astfel, de pildă, în Franța, buletinul signaletic al CNRS menționa în 1973 doar nouă cercetări ce făceau referință la identitate; în 1977, acestea se ridicau la 17, 48 în 1980, pentru ca în 1987 să existe deja 253 de intrări (Morel, 1987, p. 158). Pe la începutul anilor 1990, când ne făceam și noi intrarea în spațiul academic internațional iar Franța juca — pentru scurtă vreme — rolul de „soră mai mare", francezii erau deja foarte reticenți în ceea ce privește inflația de considerații despre „identitate". Una dintre surprizele mele intelectuale în acei ani a fost astfel să-i aud pe colegii mei vorbind nu despre „identități" ci doar despre „construirea identității", fiind aproape agresivi ori de câte ori li se părea că discuția alunecă spre o „esențializare" a identității. Lévi-Strauss dedicase în 1974 deja un seminar identității, volumul în care s-au publicat lucrările purtând chiar pe copertă această precizare: „Va fi vorba despre deconstruirea noțiunii de identitate, refuzând mitul unei insularități" (Lévi-Strauss, 1987). Cu lecția bine învățată, am organizat un colocviu internațional de proporții pe tema (foarte

[1] O primă variantă a apărut în Vasile Boari si Natalia Vlas (coordonatori), *Cine sunt românii? Perspective asupra identității naționale*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2009.

à la française!) „Etnologia identității, identitatea etnologiei". Antropologia începea să se înfiripe și la noi iar noul nostru statut readucea pe tapet „ființa neamului" și „sufletul poporului", de data aceasta chiar în termeni de „identitate". Tema era deci de o actualitate considerabilă. O reporteră de la televiziunea română a venit deci să facă un reportaj despre acest eveniment și m-a rugat să povestesc despre ce este vorba. Am început, foarte convins, să-i vorbesc despre „construirea identității" și toate celelalte pontife ale abordărilor constructiviste pe care le învățasem între timp. Nu am apucat să spun însă mai mult, căci doamna cu pricina a sărit ca arsă: *cum adică, chiar și fata mea, la școală, știe că identitatea* este *nu se* construiește*, ce, e o casă?* Și a plecat, lăsându-ne să discutăm între noi despre aceste aberații… Peste câteva luni, după o conferință a mea despre „construcțiile identității" la români, o eminență a elitelor noastre culturale m-a abordat pe culoar și m-a întrebat, delicat sceptic: *Foarte interesant, dar credeți că aceste reguli constructiviste despre care ați vorbit sunt valabile și în cazul nostru? Dar dumneavoastră credeți că legea gravitației, atunci când trece peste munții Carpați, ia o scurtă pauză?* — l-am întrebat eu, excesiv de ironic, tot foarte *à la française*…

Peste aproape douăzeci de ani, îmi este dat să citesc următorul pasaj dintr-o carte de referință despre Dobrogea: „Fenomenul demografic al Dobrogei (…) justifică și astăzi atracția cercetătorilor dornici să stabilească resorturile intime ale unei conviețuiri etnice și evoluții demografice (suprapuse uneia economice) ce fac din Dobrogea, păstrând proporțiile, o Californie românească și totodată un model etno-cultural pentru Balcani." (Nicoară, 2006) Și identitatea națională? — mi-a venit să mă întreb, citind aceste rânduri.

Ce se întâmplase, deci, ce s-a întâmplat în toți acești ani cu „identitatea noastră"?

Pentru a încerca să sugerăm câte ceva în această privință, trebuie să lămurim însă în prealabil la ce ne referim, de fapt, atunci când vorbim despre identitate pur și simplu.

Despre identitate…

Identitatea este narativă, ne spune Ricoeur (1990). Putem să completăm și să spunem că *identitatea este un discurs pertinent despre apartenențe cu sens*. De aici rezultă o serie de atribute definitorii, dintre care vom desprinde doar câteva ce ni se par importante în contextul de față:

– În primul rând, rezultă că identitatea este un *fapt de conștiință* și nu se referă doar la simpla apartenență *de facto* sau la continuitatea empirică a unei existențe;
– Totodată, identitatea este un fapt de conștiință *intenționat*, rezultat al unei *căutări* de sine — și amplificat deci, ca fapt de conștiință, prin intensitatea acestei căutări.
– Pe de altă parte, dacă identitatea se desfășoară în spațiul conștiinței, procesele de *identificare* care alimentează identitatea sunt, de cele mai multe ori, inconștiente.
– Ca „discurs", identitatea presupune *structuri discursive* și se așază *sui generis* în acestea. Pentru Benveniste, așezarea subiectivității în limbă este cea care permite constituirea categoriei de persoană (Benveniste, 1976). Dincolo de limbă, în general, identitatea este tributară însă și structurilor, și practicilor curente ale discursului public într-un context dat;
– Ca orice discurs, identitatea este și ea un *act de putere* — sau participă la un act de putere. Ea afirmă și revendică o prezență într-un câmp de existențe concurente;
– Ca discurs și act intențional, identitatea are un *public*, se adresează unei *alterități* definitorii sau

conjuncturale și se modelează în funcție de acest public, de această alteritate: un subiect izolat, „în sine", nu poate avea „identitate";
– Ca discurs „pertinent", identitatea este și un act de *legitimare* sau care este acceptat social ca fiind *legitim*: sunt X, și sunt îndreptățit să consider că sunt X deoarece x, y, z. În afara acestei „pertinențe", discursul identitar cade în ridicol sau în patologic (sunt Napoleon);
– Identitatea este un act de conștiință a unei apartenențe, în care grupul de apartenență (sau de referință) se referă la o structură de statute și relații sociale cu care subiectul se identifică și/sau care sunt atribuite acestuia. Identitatea are astfel atâtea componente câte apartenențe — sau mai exact spus, sentimente de apartenență — definesc subiectul (Blanchet, 2005, p. 330). La rândul său, apartenența trebuie înțeleasă în sensul a ceea ce Max Weber numește *proces* de comunitarizare (*Vergemeinschaftung*) și nu ca simplu „dat": chiar și apartenența la categorie „dată" de bărbat sau femeia, de pildă, nu se constituie într-un adevărat grup de apartenență în afara unei semnificații specifice conferite acestei categorii.
– Apartenențele presupun existența unor categorii discursive corespunzătoare, o întreagă taxonomie socială care *numește* categoriile legitime: nu poți să aparții unei categorii „mute", nerostite. Nu poți, de pildă, să fii de naționalitate român înainte ca aceste categorii să fie construite social. Încă o dată, limba este deci o componentă structurală a identității și nu doar un simplu mijloc de expresie;
– Identitatea nu reproduce, pur și simplu, ansamblul apartenențelor, ci este selectivă și preferențială, operând sistematizări *sui generis* ale diverselor

apartenențe simultane sau succesive. Identitatea este deci o *strategie identitară*, care operează cu apartenențe „cu sens". Pentru Manuel Castells, identitatea este chiar procesul de atribuire a sensului (Castells, 2004). Pot exista, astfel, identități multiple, în funcție de preferințele strategice sau contextuale, pot fi afișate „identități de fațadă", care afirmă doar o identitate dezirabilă social, nu și asumată personal — sau, dimpotrivă, apartenențe dezirabile (ca în cazul grupurilor de referință) mai degrabă decât apartenențe *de facto* — și se poate ajunge chiar la „disonanță identitară" în cazul a două sau mai multe identificări antagonice (Mucchielli, 1986).

– Sensul ultim al acestor strategii identitare îl constituie *asigurarea apartenenței și evitarea excluderii*. Nu este vorba aici doar despre un confort psihic sau o dezirabilitate socială, ci de o miză vitală: apartenența la un grup uman protector este, cel puțin pentru copil, o condiție a însești existenței sale și niciun adult nu este scutit de angoasa excluderii.
– Relația dintre această dinamică individuală a sensului și apartenența socială poate fi aproximată prin relația dintre *motivație* și *structură*, pe care Parsons o asemăna cu aceea dintre energie și materie din fizica cuantică (Parsons, 1965).

Ar rezulta din toate cele de mai sus că aveam dreptate să vorbesc despre „construcția" identității.

Despre tradiție

Ca discurs, „identitatea noastră", oricum am privi-o, este inseparabilă de „tradiție": aceasta este o categorie discursivă centrală și definitorie în care se așază toate

discursurile noastre identitare. Ne concepem, deci, ca o „societate tradițională"? Nu tocmai. Mai mult chiar: „nu vrem să mai fim eternii țărani ai istoriei!", exclama Constantin Noica prin anii '30, în numele generației sale (Noica, 1989, 21). Și atunci?

Tradițiile, ca tradiții populare, adică țărănești, trimit, prin toate aceste scurtcircuitări terminologice la figura emblematică a Țăranului, și, prin aceasta, la identitatea națională. De ce a fost să fie așa, de ce națiunea noastră s-a construit mai degrabă după un model etnic „german" decât după cel contractual francez ține de un trecut pe care nenumărate cărți au încercat să-l explice. Problema noastră aici nu este acest trecut, ci modul în care ne raportăm la el în prezent. Nu punem câtuși de puțin sub semnul întrebării legitimitatea Țăranului în construcția națională, ci ne întrebăm asupra rațiunilor și modurilor în care acesta persistă în prezent: de ce și în ce fel Țăranul și tradițiile sale (adică ale noastre!) refuză să devină memorie, fie ea oricât de pioasă, pentru a se încăpățâna să rămână prezență? *Unde sunt țăranii noștri? Ce se întâmplă cu tradițiile noastre? Ne dispar țăranii! Ne pierdem tradițiile!* Aceste angoase recurente constituie o vulgată obsesivă a spațiului nostru public actual. De ce? Despre ce este vorba?

Răspunsul la această problemă nu poate fi o simplă aserțiune academică, ci trebuie să fie rezultatul unei *dezbateri publice* (nu doar *în* public…). Dar, pentru ca aceasta să aibă șanse de reușită, ea trebuie să fie bine așezată în structurile discursive. Or, discursul despre tradiție înoată în confuzii terminologice, care fac dificilă însăși abordarea corectă a problemei. Iar pe primul loc în această indistincție terminologică se află, cred, lipsa unei diferențieri clare și operaționale între *tradiții* și *obiceiuri* sau *cutume*, care face dificilă însăși distincția între trecut și prezent. În cele de față ne vom rezuma, deci, la aceasta.

„«Tradiția» (…) trebuie deosebită în mod clar de «obicei», care domină așa numitele societăți «tradiționale»“ — precizează încă de la început Eric Hobsbawm în faimoasa sa introducere la „The invention of traditions“ (Hobsbawm, 1983). De ce? Deoarece cei doi termeni se referă la două lumi diferite, între care trebuie să păstrăm distincții terminologice adecvate: „obicei“ se referă la „așa-numitele societăți tradiționale“, în timp ce „tradiție“ se referă — oricât ar părea de paradoxal la prima vedere — la societățile moderne. Trebuie să ne întoarcem așadar la aceste „lumi“ și să vedem care este diferența dintre ele — atât și cum ne interesează pe noi în cele de față.

Orice am înțelege prin „modernitate“ și oricât de prudenți am fi cu privire la așezarea occidentală a acesteia într-o ordine evolutivă, cred că putem accepta totuși ipoteza că societățile non-moderne (adică cele neafectate substanțial de invenția fundamentală a modernității europene) împărtășesc anumite caracteristici comune, comparativ cu societățile noastre pe care le definim ca moderne. Din punctul de vedere care ne interesează în cele de față, principala caracteristică împărtășită de toate aceste lumi (altminteri foarte diferite între ele) este, după părerea mea, faptul că toate cred într-o rânduială (oricum ar fi numită aceasta și în orice ar consta ea), împărtășesc cu toții această credință și fac (sau sunt convinși că fac) doar cele rânduite, adică ce și cum decurge din această rânduială originară și normativă. Este ceea ce am numit, cu alte ocazii, *cosmocentrism*. Este vorba deci despre societăți bazate pe credința consensuală într-o *rânduială*, adică o ordine cosmică prealabilă din care derivă toate și prin care se legitimează toate *cele rânduite* — ceea ce vom numi *societăți cutumiare*. Într-un astfel de context ontologic, tipul de raționalitate este, în mod logic și firesc, unul retrospectiv: este rațional doar

ceea ce se întemeiază și se justifică prin recurs la un trecut paradigmatic, sacru sau pur și simplu exemplar. Această *raționalitate retrospectivă* nu înseamnă însă că nimic nu se schimbă în aceste societăți, totul fiind o permanentă reluare a unor modele de comportament imuabile. Ar fi, de fapt, imposibil. Doar că și aceste schimbări, pentru a fi acceptate și adoptate, vor fi imediat asimilate rânduielii și vor intra în rândul celor rânduite. Adică, vor deveni la rândul lor, *obiceiuri*.

Din acest punct de vedere, Modernitatea, orice am înțelege prin ea și oricât de multe „modernități alternative“ am avea în vedere, este, prin proiectul său, *paricidă*: „dorința de paricid, de regicid sau de deicid, adică negarea originii, se află la baza culturii moderne“ (Hiyama, 1994, p. 280). Recursul la temeiul și originea Lumii este înlocuit astfel cu preocuparea pentru devenirea și viitorul Omului. Din retrospectivă, raționalitatea devine *prospectivă*, solidară unei ideologii care nu mai este centrată pe rânduiala lumii, ci devine *antropocentrică*. Modelele comportamentale nu mai pot fi nici ele la fel, căci indivizii nu mai urmăresc să facă cele rânduite, ci optează pentru cele utile (nu neapărat în sensul restrictiv, utilitarist, ci în cel mult mai larg al „alegerii raționale“). Societățile moderne nu mai produc deci obiceiuri, dar le pot reproduce[2], în moduri și din motive diferite și complexe[3]. Este ceea ce vom numi *tradiții*, precizând imediat

[2] Eventuala continuitate a unei practici cutumiare — dacă și în măsura în care acest lucru se întâmplă — nu înseamnă însă o reală perpetuare a acesteia, căci sensul ei se schimbă măcar prin schimbarea contextului în care se plasează și este interpretată. Oricum ar fi re-produs într-un context modern, obiceiul devine altceva, devine tradiție.

[3] În afara momentelor sale revoluționare, modernitatea nu a fost, de fapt, chiar atât de „paricidă“ pe cât a afirmat-o, adesea, ea însăși. Astfel, de pildă, viziunea radical contractualistă a lui Renan din faimosul eseu „Qu'est-ce qu'une nation?“ face loc, în ultimele pagini,

că ele aparțin, deci, societăților „moderne“. Totodată, vom păstra termenul de „tradiții inventate“ doar pentru ceea ce a fost el conceput de către Hobsbawm, adică acele practici repetitive a căror naștere este relativ recentă și ușor de stabilit și care s-au acreditat relativ rapid și unanim drept „tradiționale“. „Conceptul de «tradiții inventate» — ne reamintește Hobsbawm — a început să intereseze câțiva istorici în anii 1970. Aceștia erau impresionați de faptul că unele practice sociale noi, exprimate ritual sau simbolic, produse explicit într-o perioadă scurtă de timp sau care putea fi datată, reclamau continuitatea cu trecutul. (…) Am încercat să arătăm că aceste inovații ascunse în spatele aparenței de origine străveche nu erau înrădăcinate în ceea ce teoriile modernizării numesc «societăți tradiționale», ci erau parte integrantă a societăților prezente“ (Hobsbawm, 2004, p. 7). În locul unei eterne reproduceri a unor produse imemoriale ale „societăților tradiționale“, această nouă paradigmă aborda „tradițiile“ ca invenții ale societăților moderne în efortul lor de a se raporta la trecut. Prin aceasta „«tradițiile inventate» introduceau o nouă istoricitate“ (Dimitrijevic, 2004, p. 10), provocând „creaționismul cultural“ al viziunilor tradiționaliste în modul în

unui discurs despre „cultul strămoșilor“ și locul esențial al memoriei trecutului în construirea națiunii. Nu este vorba câtuși de puțin despre vreo contradicție în logica ilustrului gânditor sau despre vreo concesie făcută concepției „etnice“. Dimpotrivă, totul indică faptul că „strămoșii despre care este vorba aici (nu) sunt legați de cetățenii națiunii actuale printr-o filiație biologică. Relația care se stabilește între vii și morți, între trecut și prezent este de ordin spiritual“ (Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart. Théorie de l'ethnicité. Paris, PUF, 1995, pp. 36–37). Altfel spus, relația cu trecutul rămâne una constitutivă chiar și națiunii moderne, doar că filiația este înlocuită cu afinitatea, referința la trecut intrând astfel în strategiile complexe ale memorării și uitării.

care evoluționismul o făcuse cu secole înainte în ceea ce privește creaționismul divin.

Dar nu orice schimbare în domeniul a ceea ce numim „tradiții“ trebuie să fie considerat ca o „tradiție inventată“. Dejan Dimitrijevic ne reamintește că „frecvența (acestei noțiuni) merge de multe ori mână în mână cu lipsa de precizie a modului său de utilizare. Ea este golită de înțelesul său sociologic și istoric: creată pentru a trata discontinuitățile și breșele produse de modernitate, noțiunea de „tradiție inventată“ se transformă, într-o anumită măsură, într-un loc comun al schimbării permanente ce are loc într-o societate“ (*idem*, p. 9). Nu orice tradiție este deci o „tradiție inventată“, chiar dacă tradițiile ca atare sunt invenția modernității[4].

Gastronomie și identitate

O societate într-o farfurie! Aceasta ar putea fi deviza (informală) a antropologiei alimentare. Într-adevăr, hrana, reprezentările și practicile legate de ea sunt un excelent revelator al particularităților vizibile și mai puțin vizibile ale unei societăți. Ne vom folosi deci, la rândul nostru, de acest *instrument* de analiză pentru a face câteva observații referitoare la problemele noastre identitare.

Să începem cu o distincție care ne va fi utilă în cele ce urmează și care poate fi „citită“ cel mai bine în meniul oricărui restaurant românesc: diferența dintre identitate culturală și identitate etnică. Dacă vom deschide un meniu obișnuit dintr-un restaurant obișnuit, vom vedea o serie de mâncăruri, de la „universalele“ fripturi la vienezul șnițel, francezul chateaubriand sau baclavaua turcească. Toate acestea au devenit comune, se pot găti și în bucătăriile noastre domestice, au intrat în cultura

[4] Pentru mai multe detalii vezi articolul precedent.

noastră gastronomică, chiar dacă li se (re)cunoaște originea alogenă. Dacă dăm paginile, vom ajunge inevitabil la o rubrică, mai mică sau mai mare, de „mâncăruri tradiționale românești", de unde nu poate lipsi eterna și fascinanta sarma — dar și alte mâncăruri considerate „ale noastre" — chiar dacă și în cazul lor originea nu este neapărat și, în mod categoric, integral românească. Ele au ajuns însă să ne definească, să fie percepute și declarate ca identitare. În primul caz avem de a face cu ceea ce Selim Abou numește „identitate culturală", adică o constelație de identificări intervenite în istoria unui individ sau a unui popor și care constituie, într-un fel, zestrea sa culturală, relativ independentă de conștiința și opțiunile ideologice ale subiectului. Dimpotrivă, „identitatea etnică" este ceea ce o societate sau niște membri ai acesteia aleg în mod conștient ca reprezentativ pentru Sine din acest repertoriu de disponibilități culturale. Între cele două procese trebuie să existe, în mod ideal, un raport echilibrat, identitatea culturală fiind o mișcare de deschidere, ce poate merge până la disoluție, în timp ce identitatea etnică este una de închidere, de repliere pe Sine, care poate merge până la „înghețarea" identității (Abou, 1981). Ceea ce numim „tradiții" intră, în mod evident, în categoria „identității etnice".

Ce se întâmplă însă cu tradițiile noastre gastronomice în prezent și ce ne pot spune acestea despre starea actuală a identității?

Mai întâi de toate, să ne aducem aminte că intrarea noastră în Uniunea Europeană a fost marcată prin… criza brânzei! Au urmat apoi, în lanț, alte „crize" (de la criza porcului la aceea a țuicii), care exprimau toate, în termeni alimentari, un soi de angoasă de castrare, națională și identitară: ni se lua ceva, riscam să pierdem ceva din propria ființă. A urmat — cu o întârziere de aproape douăzeci de ani… — o reacție frenetică de apărare prin

promovarea pe toate căile și prin toate mijloacele a exact acestor „produse tradiționale" amenințate. Dar ce înseamnă aceste „produse tradiționale" pentru promotorii lor publici și privați? Iată ce spunea Ministerul Agriculturii în această privință:

Produs tradițional — *produsul care trebuie să fie obținut din materii prime tradiționale, să prezinte o compoziție tradițională sau un mod de producție și/sau de prelucrare care reflectă un procedeu tehnologic de producție și/sau de prelucrare tradițional și care se distinge în mod clar de alte produse similare aparținând aceleiași categorii;*

Tradiționalitatea — *elementul sau ansamblul de elemente prin care un produs se distinge în mod clar de alte produse similare aparținând aceleiași categorii; tradiționalitatea nu poate să se limiteze la o compoziție calitativă sau cantitativă ori la un mod de producție stabilit printr-o reglementare comunitară sau națională ori prin standarde voluntare; totuși, această regulă nu se aplică dacă reglementarea sau standardul respectiv a fost stabilit în vederea definirii tradiționalității unui produs.*

Iar mai departe se precizează că:

Pentru a figura în registrul de atestare a produselor tradiționale, produsul trebuie să fie fabricat din materii prime tradiționale, să prezinte o compoziție tradițională sau un mod de producție și/sau de prelucrare care reflectă un tip tradițional de producție și/sau de prelucrare. (…) Pentru a fi înregistrat, produsul tradițional trebuie: a) să fie tradițional în sine; sau b) să exprime tradiționalitatea.

Ca în atâtea alte ocazii și contexte, începând cu etnologii și terminând cu limbajul comun, tradiția este *autoreferențială*: este tradiție ceea ce ține, în mod tradițional, de

tradiție… În plus, fiind vorba despre tradițiile „noastre“ identitare, se consideră de la sine înțeles că noi, cu toții, știm despre ce vorbim! Or, după cum cred că a rezultat din cele de mai sus, un patrimoniu se construiește, nu se moștenește ca atare, nu se preia gata făcut. În acest sens, Carlo Ricci amintea, într-un seminar dedicat produselor locale, că *tradiția este o invenție reușită* (Ricci, 2006). Ea presupune, deci, și un proiect — și, apoi, multă muncă…

Din acest punct de vedere, se poate spune că ceea ce lipsește în primul rând României la ora actuală este un proiect de țară, adică o strategie identitară cu fața spre viitor și nu doar spre moștenire. Un proiect pe care „brandingul de țară“ îl poate exprima cu mai mult sau mai puțin succes, dar nu-l poate înlocui — și cu atât mai puțin nu-l poate crea.

Spre ilustrare, vom lua un exemplu anecdotic tot din domeniul bucătăriei:

Pe lângă Sibiu, un local respectabil își ademenea clienții cu următorul „logo“: *Fântânița haiducului. Simply the best!* Dincolo de aparența sa puțin stângace, această promovare este absolut exemplară, în felul ei. Are, adică, tot ce-i trebuie pentru a ne oferi o imagine sintetică a imaginarului nostru mult mai răspândit: o referință explicită la un *trecut* de demnitate prin personajul carismatic și ușor misterios al haiducului, un *topos* neaoș și pitoresc, alintat cu duioșie prin diminutivul fântâniței și apoi afirmarea fermă și irecuzabilă a *unicității*: suntem „simply the best“! Cine nu crede este fie răuvoitor, fie american incult (a se vedea o bună parte a comentariilor autohtone la faimoasa emisiune a lui Anthony Bourdain despre România). În sfârșit, un sincretism derutant: cui i se adresează, de fapt, această reclamă, jumătate pășunist-retro, jumătate americanist-trandy? Ca și restul societății, s-ar zice că restaurantul cu pricina știe ce *este*, dar nu prea știe ce *vrea*.

Or, exact aici este ceva ce ar trebui să ne pună, cred, pe gânduri: brandingul de țară se referă mai degrabă la ceea ce vrei decât la ceea ce ești. Problema sa nu este să identifice *esența* unei țări, pe care să o „vândă“ apoi cu dibăcie străinilor. Nu este nici măcar aceea de a fantasma eficient pe socoteala unei societăți pentru a o face mai atractivă și vandabilă pe piața mondială, indiferent de ce este „cu adevărat“ acea societate. Cu atât mai puțin este vorba despre alinarea angoaselor noastre, ale tuturor, exprimate după chipul și asemănarea fiecăruia, de a ne pierde identitatea, esența, trecutul, valoarea, pe scurt, de a fi afectați în ceea ce suntem — sau, mai exact, credem că suntem. Un brand de țară nu își propune, cred, să legitimeze și/sau să promoveze valorile (economice, culturale, sociale etc.) acumulate de-a lungul timpului de acea țară, ci să prezinte în mod credibil și pentru alții proiectul său de viitor, încercând astfel să-și promoveze interesele și aspirațiile. Este ceea ce am numit mai sus o strategie identitară. Campania de rebranduire a Angliei sub acel logo aparent ridicol (*Cool Britania*), de pildă, nu și-a propus să regăsească sau să reinventeze ființa și valorile britanice, amenințate în vreun fel, ci să anunțe și să promoveze o schimbare în proiectul de țară al Angliei, de natură să recupereze o perioadă de derută și stagnare și să relanseze țara pe piața politică și economică a lumii: *atenție, Bătrâna Doamnă se întoarce, mai tânără și în pas cu lumea ca niciodată!* — avertiza sloganul, cu o subtilă (auto)ironie tipic britanică.

Problema cu acest brand de țară care trebuie să promoveze un proiect de țară este că un asemenea proiect ar trebui să existe. Or, se pare că singurul proiect de viitor pentru România, pe care au reușit să-l sugereze edilii noștri, este *România, țara palmierilor*! Identitatea, spuneam, ne vorbește despre o apartenență cu sens. Care poate fi însă sensul pentru români de a fi membrii unei țări a palmierilor?…

Să ne întoarcem la „produsele tradiționale“. Dincolo de discursul oficial, confuz până la redundanță, eticheta de „produs tradițional“ (și, mai rar, aceea de „produs local“) are, pentru cumpărători, semnificația de valoare adăugată. Ele sugerează naturalul, autenticul, sănătatea și prospețimea; dar, mai ales, gustul și aromele copilăriei, „ca la mama acasă“. Ele reprezintă astfel o identificare profundă cu o lume a copilăriei, cu un trecut personal amenințat de „alteritatea“ supermarketului, devenită stihinică. Valoarea adăugată pare a fi deci în primul rând de domeniul nostalgiei. *Omul este un omnivor care se hrănește cu carne, vegetale și imaginar* — amintea același Carlo Ricci (*op. cit.*). Imaginarul atașat „produselor tradiționale“ pare a fi, în acest caz, unul ce ține mai degrabă de ceea ce am putea numi un matrimoniu decât de un patrimoniu culinar construit cu grijă și sens.

„Produsele tradiționale“ sunt considerate, adesea, drept sinonime cu „produsele locale“. Dincolo de această confuzie terminologică — și, în bună măsură, de legislație — acestea din urmă ridică o nouă problemă: fără a dispărea cu desăvârșire, apartenențele locale și discursurile identitare corespunzătoare s-au retras în mare măsură în fața presiunii naționalului. Acum, localul trebuie redescoperit în mare măsură — dacă nu chiar reinventat — pentru a deveni o „apartenență cu sens“ împărtășită de localnici. Odată cu el, diversitatea este (re)introdusă în discursul identitar al românilor, preocupat de peste un secol de asigurarea unității naționale și a omogenității culturale. Dar aceasta este o construcție socială aproape la fel de dificilă precum a fost aceea de unificare națională și nu poate fi asigurată prin simpla etichetare de „produs local“. Pentru a nu mai pune la socoteală faptul că, adesea, „tradițiile locale“ sunt, în prezent, de-localizate: brânza de Brăila, de pildă, se face oriunde în țară iar la un „Târg al Țăranului“ din București,

dedicat Dobrogei și diversității sale „locale“, a fost adusă o femeie din Teleorman, care a vândut cel mai „autentic“ șerbet turcesc, specific zonei dobrogene.

Am atins astfel încă un aspect: promovarea „localului“ înseamnă, adesea, și o (re)descoperire a multiculturalului din componența sa. Astfel, Banatul se mândrește cu vechea sa diversitate etnică, de factură central-europeană, Ardealul pune în scenă componenta sa germană într-un mod invers proproțional cu prezența germanilor pe teritoriul său iar Dobrogea, după cum am amintit, vrea să devină, din „pământ românesc“, un „spațiu geografic multicultural“ de factură californiană. Bucătăriile etnice sunt adesea un vector identitar în acest nou peisaj regional/local.

Înseamnă însă aceasta și o recunoaștere a multi-etnicității și, mai departe, o asumare a unei ideologii multiculturaliste? Nu cred că se poate vorbi, la propriu, despre așa ceva.

Dezvoltarea exponențială a restaurantelor etnice în America, dar și în Europa, are multiple explicații. Ele pun însă pretutindeni în scenă o diversitate culturală „autentică“ de *monade gastronomice*, ce țin în mare măsură de un soi de naționalism culinar: aceasta este mâncarea noastră, doar a noastră și întru totul a noastră[5]. În ultima vreme, pe lângă deja „tradiționalele“ restaurante italienești, mexicane sau chinezești (mai exact cantoneze), au început să apară tot mai multe restaurante ale unor „culturi mici“ și periferice. Frecventarea lor tot mai intensă

[5] Stând pentru mai multă vreme în Montreal, am fost odată la restaurantul românesc, unde am fost servit cu mâncăruri specifice românești: sarmale, ardei umpluți, musaca, mici… Peste câteva zile am mers la restaurantul bulgăresc, unde mi s-au propus mâncăruri tipic bulgărești: sarmale, ardei umpluți, musaca, mici… Am sfârșit, într-un târziu, la restaurantul sârbesc, cu mâncăruri specific sârbești: sarmale, ardei umpluți, musaca, mici…

are și o altă explicație decât simpla curiozitate sau turismul: „este un efort (din partea consumatorului, *n.n.*) de a-și schimba identitatea a ceea ce se consideră a fi colonizatorul modern și lipsit de suflet pentru a se identifica cu cel colonizat, cu «omul natural». Altfel spus, consumarea mâncării etnice este o încercare de identificare cu cel oprimat mai degrabă decât cu opresorul“ (Kwan, 2003). Pe scurt, nu este vorba doar despre mâncare, ci și despre ideologie — o anumită ideologie, critică și reparatorie în același timp, ce ține de multiculturalism. „Gândirea multiculturalistă de orice tip a fost asociată în mod fundamental cu forme, atât academice, cât și extra-academice, de activism social urmărind să răstoarne devalorizarea culturală curentă a minorităților etnice sau de alt tip. Mai departe, acest activism a ocupat locul său ca formă importantă de luptă contemporană împotriva opresiunii sociale și politice continue a unor astfel de grupuri“ (Turner, 1993, p. 417). Or, nu cred că poate fi vorba despre așa ceva în cazul punerii în scenă a diversității (culinare) a minorităților noastre naționale. În toate aceste cazuri, este vorba mai de grabă fie de un interculturalism practic (adică producerea unor metisaje culturale — respectiv gastronomice — prin interacțiunea intenționalã a două sau mai multe culturi), fie de un discurs de tip festiv-ecumenic, exprimând mai degrabă propria toleranță (declarată) decât „identificarea cu oprimatul“. Trecând din planul ideologicului în cel metodologic, abordarea diversității etnice interne pare să fie mai degrabă una „multi-etnografică“ decât multiculturalistă, comunitățile etnice fiind abordate după aceeași taxonomie și cu aceleași metode ca în cazul studiilor clasice referitoare la o „zonă etnografică“.

Oricum ar fi, introducerea pluralului în câmpul identității naționale *românești* pune probleme încă nelămurite; dar e bine că le pune!

* * *

După aproape jumătate de secol de identitate impusă printr-un discurs totalitar, societatea românească a încercat, printr-o mare parte a elitelor sale, o recompunere identitară printr-o (re)identificare defensivă cu „România interbelică“ și, mai difuz, cu lumea „bunelor tradiții“. Aceasta nu a putut — și nu ar fi putut — să țină însă locul unui „proiect de țară“ real, dătător de sens și pentru viitor, nu numai pentru trecut. Ne aflăm astfel într-o dificultate de a articula mai multe apartenențe, respectiv identități, „reale“ sau „virtuale“ (Goffman, 1963), provenind din identificările concurente cu Europa (sau, mai larg chiar, cu „satul planetar“ al cetățeanului mondial) și națiunea, dar și din destrămarea post-națională a mai vechii unități identitare. „Matrimoniul“ devine astfel o identificare regresivă cu o lume gratifiantă a unui trecut neproblematic. Dar oare cât timp va mai putea acest nou infantilism patetic să țină locul unei maturități adesea visate dar parcă niciodată împlinite?

Referințe bibliografice

Abou, S., *L'identité culturelle*, Anthropos, Paris, 1981

Benveniste, E., *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, Paris, 1976

Blanchet, Ph., „Identități culturale“ în *Dicționarul alterității și al relațiilor interculturale*, volum coordonat de Gilles Ferréol și Guy Jucquois, Polirom, Iași, 2005, pp. 328–339

Castells, M., *The power of identity*, Blackwell Pu (ed. a II-a), 2004

Dimitrijevici, D., „Introduction“, în D. Dimitrijevici, *Fabrication des traditions. Fabrications de modernité*, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2004, pp. 9–20

Goffman, E., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963

Hobsbawm, E., „Introduction: Inventing Traditions“ în *The Invention of Tradition*, eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger, CUP, Cambridge, 1983

Hobsbawm, E., „Préface“, în D. Dimitrijevici, *Fabrication des traditions. Fabrications de modernité*, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2004, pp. 7–8

Kwan, S., „Consuming the Other: Ethnic Food, Identity Work, and the Appropriation of the Authentic Self“, lucrare prezentată ca parte din *Annual meeting of the American Sociological Association*, Atlanta Hilton Hotel, Atlanta, GA, 16 august, 2003, http://www.allacademic.com/meta/p108203_index.html

Lévi-Strauss, C., *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss professeur au Collège de France 1974–1975*, ed. a II-a, Quadrige/PUF, Paris, 1987

Morel, A., „Nouveaux terrains, nouveaux problèmes“, în *Ethnologies en miroir*, Essais réunis par Isac Chiva et Utz Jeggle, Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987, pp. 151–172

Mucchielli, A., *L'identité*, PUF, Paris, 1986

Nicoară, V., *Dobrogea: spațiu geografic multicultural*, Editura Muntenia, Constanța, 2006

Noica, C., „Ce e etern și ce e istoric în cultura românească“ în Constantin Noica, *Istoricitate și eternitate*, Capricorn, 1943/1989, pp. 20–40

Parsons, T., *Social Structure and Personality*, The Free Press, Londra, 1965

Ricci, C., „Adding value to local products“, paper presented as part of *Leader+ Observatory Seminar*, Grosseto, Italy, 14–18 februarie, 2006

Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990

Ryuzu, H., „L'analyse culturelle“ *Sociétés* 45, 1994, pp. 279–286

Turner, T., „Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that Multiculturalists should be Midful of it?“, în *Cultural Anthropology*, 8 (4), 1993, pp. 411–429

Porcul legal și porcul real[1]

Povestea porcului a început cu un zvon: cică UE i-ar fi pus gând rău godacului românesc. Ce gând, nu prea se știa, așa că vestea a început să se umfle și să bată ziarele și ecranele. „Ce-au dom'ne cu porcu' meu?“ — se mira un țăran în fața camerelor de televiziune. Chiar așa, ce vor de la porcul nostru național?

Singura informație mai precisă a fost legată de obligația de „eutanasiere“ care, venită chiar în preajma Ignatului când tot românul era cu cuțitul la gâtul porcului său, i-a pus pe mulți pe gânduri. Luată în sine, această cerință avea însă o mare doză de ipocrizie, nefiind astfel foarte convingătoare. Apoi se mai auzea că Europa nu ne dă voie să facem pomana porcului, acest gest creștin-culinar la care ținem atât de mult. Fără explicația medicală aferentă, anume că, în cazul porcului, carnea mâncată imediat după tăiere este ușor toxică, această interdicție părea și ea absurdă. A venit apoi comparația memorabilă a porcului românesc cu taurul spaniol făcută de ministrul Sârbu, care a umplut lumea de ironii și caricaturi. Repusă în context, această comparație cu singurul caz de exceptare de la legislația europeană pe motive de particularități culturale era însă cât se poate de pertinentă și utilă strategic. Frânturi de informații lăsate să umble vraiște

[1] O primă variantă a apărut în *Societatea reală*, 2004

din gură în gură făceau astfel imposibilă o imagine cât de cât coerentă a situației, care, în ansamblul său, se referea la ceea ce chiar și premierul Năstase recunoscuse public a fi cel mai dificil punct de negociere: dosarul agriculturii. Iar acesta se află, la rândul său, în epicentrul tranziției noastre spre economia de piață — dacă prin aceasta înțelegem în continuare (și) integrarea europeană.

Panica a durat însă de la primul grohăit al porcului înainte de tăiere până la ultimul oftat al românului după sarmale. Apoi s-a așternut din nou tăcerea. Povestea porcului merge însă mai departe…

Avem un porc, cum procedăm? Tranziția porcului

Această vâlvă în jurul porcului „nostru" mută mizele din farfurie în cultură și din bucătăria gospodinelor pe scena națională: căci planurile pe care le are Europa cu porcul nostru național ne afectează ca societate într-un mod mult mai profund și mai divers decât ar putea părea la prima privire: aproape că am putea vorbi despre un *clash* cultural, ca să preluăm termenul plin de angoase al lui Huntington. Modul de raportare la porc — sau, ca să spunem așa, *modul de întrebuințare* al acestuia, adică de așezare *în trebuință* — nu este câtuși de puțin același pe tot cuprinsul patriei și la toate categoriile sale de populație, antrenând totodată așteptări și pasiuni diferite. Să încercăm să le identificăm și să le descriem pe scurt pe fiecare.

Există, în primul rând, *modul tradițional* de întrebuințare a porcului, evident cel mai răspândit. Acesta este unul centrat pe gospodărie și economia domestică. Aproape orice gospodar va crește măcar un porc în bătătură, dar aproape niciunul nu își va propune să aibă mai mult de trei, patru porci adulți. Bine conservată, carnea

de porc va asigura astfel un element esențial de hrană pentru întreaga familie, intrând totodată în sistemele de schimb și redistribuire a resurselor din „gospodăria difuză": copiii și alte rude instalate la oraș contribuie fiecare cu câte ceva la muncile gospodăriei și au în schimb partea lor din porcul comun. Unul sau doi porci suplimentari pot fi utilizați apoi pentru vânzare la târgurile zonale și obținerea pe această cale a unor lichidități necesare întreținerii gospodăriei. Porcul are astfel locul și rolul său bine stabilite în economia domestică românească, neputând să lipsească dintr-o gospodărie decât în cazuri de excepție — drept care și comunismul a avut grijă totuși, până pe la mijlocul anilor '80, să asigure țăranilor condițiile minime de creștere a unui porc. Adaptat condițiilor, acest porc a rămas unul „tradițional" și în perioada comunistă și continuă în mare măsură să rămână astfel și în prezent.

Conform acestui „mod de întrebuințare", porcul nu are însă de ce să existe în supranumerar, adică să „prisosească". Modul său de întrebuințare face parte din ansamblul economiei țărănești iar aceasta nu urmează o logică a dezvoltării, ci una pe care am putea-o numi a rostului: există un echilibru acreditat social între *osteneală* și *folos* — pentru a prelua termenii lui Mircea Vulcănescu — și orice efort care depășește folosul de referință al gospodăriei este lipsit de rost și taxat ca atare în opinia publică. În linii generale, Vulcănescu are perfectă dreptate când afirmă că „valoarea, obiect principal al științei economice, nu-și află lămurirea decât în considerarea simultană a ambilor poli ai activității omenești: osteneala și folosul", iar „forma specială în care se află integrat acest raport fundamental variază cu structura și cu funcțiile economice și sociale ale unității în care se manifestă" (Vulcănescu, 1997, p. 153). Din acest punct de vedere, „unitatea" gospodăriei țărănești este fundamental diferită,

consideră Vulcănescu, de aceea a unei întreprinderi capitaliste: „În ce privește intensitatea de exploatație a muncii, ea e stabilită în întreprinderile capitaliste în vederea obținerii maximului de venit pe unitatea de cheltuială bănească și are o limită inferioară, sub care exploatația capitalistă încetează a produce: acoperirea prin venitul total a totalului cheltuielilor făcute. În gospodăria țărănească, dimpotrivă, ea e stabilită în vederea obținerii venitului maxim pe unitatea de muncă, fără limită inferioară, dar cu o limită superioară relativă: satisfacerea nevoilor de consum ale familiei“ (*idem*, p. 112). Această plafonare a „folosului“ relativă la nevoile percepute ale gospodăriei („De ce să păstrez și vițelul, dacă o vacă îmi ajunge?“ — mi-a explicat odată o țărancă) face inutilă sau chiar suspectă „osteneala“ sistematică de obținere a unui „excedent“. De aceea, dacă acesta apare totuși, el nu este „reinvestit“, ci este deturnat, de regulă, din sfera economicului în aceea a simbolicului, ca imagine a bunăstării și poziției sociale în competiția sătească. Pe de altă parte, există totuși și o anumită limitare inferioară a „străduinței“, provenită tocmai din imperativul simbolic al „păstrării rangului“: chiar dacă este mai ieftin și mai convenabil să cumpere carnea de porc de pe piață, să zicem, un „bun gospodar“ se va strădui totuși să crească porcul său atâta vreme cât aceste criterii comunitare ale „bunului gospodar“ mai funcționează încă și au sens pentru el.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul *modului comunist* de întrebuințare a porcului, centralizând resursele și asigurând redistribuirea lor etatistă. Este situația „porcului românesc“ din marile combinate porcine. Statutul porcului este cel de hrană pentru populație; valoarea sa nu este stabilită pe piață, ci prin planificare centralizată în conformitate (în principiu) cu nevoile acestei populații. În ultimă instanță, aceste nevoi sunt stabilite de către cei care controlează producția centralizată de porcine,

fără necesitatea de a fi foarte atenți la desfacere sau rentabilitate: țării, mai mulți porci! Excedentul (relativ și în acest caz), care nu se va regăsi niciodată în farfuria populației, devine o resursă la discreția celor care controlează această producție și care nu sunt dispuși să își piardă aceste avantaje.

Ajungem, în sfârșit, la *modul de piață* spre care ne împinge Uniunea Europeană. Fiind de piață, acest porc își pierde personalitatea sa simpatică: nu mai este nici porcul din bătătura fiecăruia, nici „porcul românesc“, cu toate conotațiile lor particulare, ci pur și simplu o marfă. Și ca atare poate crește foarte bine și în Japonia, de exemplu, dacă piața așază astfel lucrurile. Cu o condiție: să corespundă pretutindeni aceleiași liste de criterii de „marfă alimentară“, total indiferentă la particularitățile sentimentale sau gastronomice legate de „porcul nostru“.

Dar există în prezent „porci de piață“ în România? În prea mică măsură. „Modul de întrebuințare“ a porcului este încă împărțit, predominant, între cel „tradițional“ și cel „comunist“. Prea puțini sunt cei care, orientându-se mai mult spre viitor decât după contextul prezent, au dezvoltat ferme porcine mici și flexibile, adaptate unei piețe care nu are ce să facă cu porcul din bătătură și nu este dispusă nici să piardă de dragul porcului comunist. Drept care și industria de prelucrare a porcului caută porci de piață acolo unde găsește, adică pe piață, fie ea și internațională. Pe de altă parte, nici exigențele acestei piețe nu s-au făcut până în prezent foarte clar auzite (cu excepția, poate, a specialiștilor). Câți știu și au înțeles, de pildă, ce implică acest organism care se cheamă *food safety*? El este de abia înființat la noi, dar joacă un rol fundamental în reglemetarea pieței mondiale din domeniul alimentației. În elaborarea planului său anti-obezitate, de pildă, Organizația Mondială a Sănătății întâmpină astfel rezervele acerbe ale administrației Statelor Unite „care a

insistat că planul OMS nu conține o suficientă subliniere a rolului responsabilității individuale și este lipsită de o evidență științifică suficientă pentru a susține afirmația sa că oamenii ar trebui să-și limiteze consumul de alimente bogate în zahăr, sare și grăsimi". Iar ca lucrurile să fie și mai clare, „Asociația zahărului (din SUA) s-a exprimat împotriva planului de strategie OMS, amenințând că va lupta împotriva unui nou ajutor financiar al Statelor Unite acordat OMS." (*International Herald Tribune*, 28 ianuarie, 2004) „Siguranța" consumatorilor merge mână în mână cu „asigurarea" producătorilor și distribuitorilor…

Frisoanele din jurul Ignatului au fost, se pare, o vagă și confuză presimțire că ceva se va întâmpla cu porcul nostru — deci și cu noi — din momentul în care chiar ne integrăm și trecem la o economie de piață cu adevărat funcțională. Apoi totul a rămas ca mai înainte.

Aceste date minimale, evocate mai sus, ne permit să mergem însă un pas mai departe. Există, după cum am văzut, cel puțin trei „moduri de întrebuințare" a porcului, incompatibile între ele. Acestea organizează diferit așteptările și comportamentele oamenilor referitoare la porc și, implicit, relațiile sociale legate de acesta. În măsura în care doar unul dintre aceste „moduri de întrebuințare" are, se pare, șanse de succes în viitor, aceasta înseamnă însă că așteptările individuale și relațiile sociale legate de celelalte două vor trebui să se schimbe și ele — sau să intre într-o luptă crâncenă cu modul de utilizare favorizat. Acest „război al porcului" pune, de fapt, problema schimbării sociale, a ceea ce ne-am obișnuit să numim tranziție.

Dar de ce țin oamenii la un anume mod de întrebuințare a porcului — și, complemetar, ce i-ar face să îl schimbe cu un altul?

Răspunsul cel mai autoritar în științele sociale este unul (aparent) simplu: interesul individual și alegerea rațională dictată de acesta în condiții sociale date. Schimbarea condițiilor duce, prin mecanisme sociale mai mult sau mai puțin complexe, la o reorientare a intereselor și a modului de satisfacere a acestora. Desigur, există un indubitabil interes al țăranului să-și crească un porc în bătătură, al șefului de complex porcin să scoată cât mai mulți porci pe piață sau al proprietarului unei fabrici de mezeluri să cumpere cât mai ieftin și mai sigur materia sa primă. Este mai puțin clar, totuși convingător, că aceste interese neconcordante trebuie să se compatibilizeze într-un fel sau altul pentru a nu se ajunge cu adevărat la un „război al porcului". În această compatibilizare, făcută pe o piață în care, vrem, nu vrem, ne integrăm, țăranul nu va mai avea însă cum să fie interesat în economia sa domestică, de subzistență (decât dacă riscă să moară de foame, adică în caz de eșec profund al economiei de piață). Și mai simplu spus, interesul său rațional va fi (este deja) acela de a renunța la porcul din bătătură pentru porcul de piață, reorientându-și astfel efortul rămas disponibil în alte direcții. Ceva mă face să cred însă că nu o face — sau nu o va face prea curând. Ce-l împiedică atunci pe țăran să-și urmeze interesul său rațional? Lipsa de informație, desigur. Dar nici aceasta nu explică tot. Mai există ceva, pe care îl numim adesea „mentalitate": el *crede* că modul său de întrebuințare a porcului este bun. Așa cum crede, de altfel, și „comunistul" sau „capitalistul". Iar aceste „credințe" sunt împărtășite de alții ca el și, împreună, legitimează modul în care se va raporta la porc. Un „mod de utilizare" determinat, pentru a fi împărtășit de o colectivitate — și să existe astfel cu adevărat —, trebuie să fie considerat și ca legitim, nu numai ca util. Adică, la întrebarea „de ce practici acest mod de întrebuințare?", marea majoritate a „utilizatorilor" vor susține că au rațiuni întemeiate să procedeze în acest fel — sau măcar vor considera aceste

temeiuri drept convenții acceptabile. Iar aceste „rațiuni întemeiate“ vin de departe și sunt mult mai cuprinzătoare decât simpla legitimare a porcului de un tip sau altul. Porcul tradițional este parte integrantă a unei întregi viziuni a lumii ca rânduială, ca ordine cosmică în care omul trebuie să facă „cele rânduite“ și în care porcul este doar un element într-un tot. La extrema cealaltă, oricât de mare ar fi interesul (individual sau de grup) al producătorilor și distribuitorilor de alimente de a-și impune pe piață propriile produse și a controla desfacerea lor prin normele *food safety*, acest lucru nu ar fi posibil dacă cu toții (sau o parte suficientă dintre noi) n-am ajunge să credem în mitul postmodern al corpului și să fim obsedați de riscul de a pierde controlul asupra bunei sale funcționări. „Timp de secole, a existat o străduință de a convinge oamenii că nu aveau (un corp, *n.n.*); astăzi există obstinarea sistematică de a-i *convinge de corpul lor*. O propagandă necontenită ne amintește (…) că nu avem decât un trup și că trebuie să-l salvăm. (…) totul probează astăzi că acest trup a devenit *obiect de mântuire*. Acesta s-a substituit literalmente sufletului în această funcție morală și ideologică“ (Baudrillard, 1970, p. 200). Fără această credință împărtășită și fără propaganda care o susține, modul *food safety* de utilizare a porcului nu ar fi posibil — iar această credință este departe de a fi împărtășită de țăranul român!

Un „mod de întrebuințare“ al componentelor lumii noastre înconjurătoare (porcul, în cazul nostru) este deci totdeauna dublat de un element cognitiv care are menirea să legitimeze acel mod de utilizare, făcându-i pe majoritatea „utilizatorilor“ să creadă că acest mod este bun deoarece este conform unor principii generale indubitabile, care fac parte din însuși mersul lumii. În consecință, orice schimbare societală presupune coordonarea (dinamică și în timp) a schimbării acestor două

dimensiuni fundamentale: „modul de întrebuințare“ și legitimitatea sa cognitivă, „credința“. O schimbare va fi astfel reușită dacă și în măsura în care se realizează o suficientă coerență a acestei duble schimbări, de natură să se susțină una pe alta.

Dar schimbarea unui „mod de întrebuințare“ în care o colectivitate „crede“ cu toată sinceritatea nu este un lucru ușor. Dincolo de problema utilității (dar ce înseamnă, în ultimă instanță, *utilitate socială*?), se mai pune și aceea a apartenenței: acesta este modul *nostru* de a face lucrurile, așa *facem* noi, adică, implicit, așa *suntem* noi. Schimbarea unui „mod de utilizare“ îndelung practicat și acreditat este și o schimbare de identitate: fără Ignat și pomana porcului, sarmalele vor fi aceleași, dar românii nu…

Au loc astfel adesea „deplasări“ ale unor „moduri de întrebuințare“ mai mult sau mai puțin circumscrise în alte spații sociale decât cele de origine, care permit reproducerea comunitară a respectivului „mod de utilizare“ mai mult ca punere în scenă și reproducere a sa ca „marcă identitară“. Este cazul, de pildă, al emigranților din Estremadura care, o dată pe an, sărbătoresc fără excepție o „zi a emigrantului“, întorcându-se în regiunea lor natală pentru a participa la faimoasa *matanza extremena* — un fel de Ignat ce constă în sacrificarea rituală a porcului urmată de consumarea colectivă a acestuia *en buena amistad*. „Moment culminant și festiv al anualei și familialei producții de autosubzistență până acum vreo 20 de ani, *matanza* s-a schimbat în mod radical. Ea nu mai este principala grijă — și orgoliul — fiecărui șef de familie. (…) Lipsește dimensiunea necesității, funcționalitatea și orgoliul de a fi satisfăcut nevoile unității domestice [și se stinge] în același timp competiția dintre familiile satului («porcul meu a cântărit mai mult decât al tău»). (…) Cu toate acestea, pentru părinții și bunicii emigrați la Sevilla, *matanza* este importantă deoarece aceștia consideră

că tinerii lor urmași, deveniți citadini, în lipsa cunoașterii vechilor practici, trebuie să participe măcar la această abundență festivă de provizii. Astfel, această sărbătoare în același timp familială și colectivă, cu adevărat nouă și laică deoarece este separată de referința religioasă explicită, este gândită de către emigranții maturi în funcție de ceea ce înțeleg ei să transmită: celebrarea hranei pământului, *tierra*, semnificativă simbolic" (Catani, 2000, pp. 621–622). *Matanza* ia astfel forma unei „*matanza didactica*", după cum se exprimă Catani, deplasând modul cutumiar de celebrare și consum a hranei de către un grup într-o punere în scenă festivă a grupului însuși: un fel de „Cântarea Ignatului"…

Acesta nu este un porc. Simbol, instituție, rețea

Să ne întoarcem însă la cele două dimensiuni majore și complementare pe care le-am identificat: „modul de întrebuințare" și „credința" în legitimitatea profundă a acestuia. Dacă e să o credem pe Mary Douglas, acestea sunt însă chiar dimensiunile definitorii ale oricărei instituții — și, de fapt, ale oricărei legături sociale. Acestea ar presupune, pe de o parte, „latura *tranzacțională* (*sublinierea mea*, V.M.), referitoare la eficiența individului în sporirea activității, eficiență descrisă prin calcularea raportului costuri-beneficii", așa cum se procedează astăzi în mod curent. Cealaltă „ar fi cea *cognitivă* (*sublinierea mea*, V.M.) și ar include nevoia individuală de ordine și coerență, precum și cea de a deține controlul asupra incertitudinii" (Douglas, 2002, p. 37), asupra căreia au insistat Durkheim și alții în filiera sa, dar care este mult mai puțin luată în considerație în prezent.

Componenta tranzacțională invocată de Mary Douglas se referă, aproximativ, la ceea ce am numit mai sus

„moduri de întrebuințare" și este obiectul unor permanente „tranzacții" între membrii unei colectivități referitor la modul potrivit de comportare colectivă într-un domeniu dat. Rezultatul acestor tranzacții constă în stabilirea unor *convenții*, adică a unor practici împărtășite fără de care nu ar exista așteptări comune, comunicare și activități colective, adică, pe scurt, viață socială. Permanent erodate de noi tranzacții, aceste convenții, pentru a funcționa totuși și a reduce astfel incertitudinea așteptărilor dintr-o colectivitate dată, trebuie să apară acelei colectivități ca fiind *legitime*: „pentru ca o convenție să se transforme într-o instituție legitimă este necesară o convenție cognitivă paralelă care să o susțină" (*idem*, p. 70), adică, aproximativ, ceea ce am numit până acum o „credință" și ceea ce propunem să numim de acum înainte *convingere*.

Lărgind în acest fel obiectul discuției, trebuie să ne luăm deocamdată rămas-bun de la porc, pentru a privi cu mai multă atenție și a pune în ordine conceptele din spatele său.

Unul dintre capitolele lucrării lui Mary Douglas, „Cum gândesc instituțiile", se intitulează „Instituțiile impun clasificări". Vom merge și mai departe, începând demersul nostru teoretic prin afirmarea următorului principiu: *viața socială este clasificare*. Despre ce este vorba?

Să începem prin a defini termenii. O „clasă"[2] este (1) unitatea inteligibilă a unor evenimente cu modul lor de întrebuințare, (2) considerată legitimă de către o populație dată și (3) de natură să producă așteptări con-

[2] „Clasă" nu este totuna cu „categorie", așa cum este folosit acest termen în sociologie pentru a vorbi despre „categorii de vârstă", „categorii profesionale" etc. În timp ce categoriile sociale sunt, de regulă, opera de cunoaștere a unor „observatori" — în speță a sociologilor — clasele sunt în primul rând rezultatul practicii sociale a actorilor înșiși. Unele „categorii" se pot suprapune însă, în anumită măsură, cu anumite „clase".

vergente în rândul populației respective. Anumiți termeni din această definire trebuiesc clarificați la rândul lor.

În primul rând, clasificarea socială se referă în mod specific la „unități inteligibile". Aceasta indică faptul că în societate nu avem de a face cu *obiecte* în sine, ca să spunem așa, cărora li s-ar atașa ulterior și exterior anumite „moduri de întrebuințare", ci cu *unități* de obiecte date în experiența noastră *dimpreună* cu modul lor de întrebuințare acreditat. Din acest punct de vedere, putem spune, parafrazându-l pe Magritte, că „acesta nu este un porc", adică un „porc în sine", „ca atare", căruia putem să-i acordăm noi, apoi, o semnificație sau alta, ci o „clasă" rezultată dintr-un îndelungat și complex proces de clasificare socială[3].

Să trecem acum la „așteptări". „Suntem între noi, în societate și așteptăm între noi un rezultat sau altul; aceasta este forma esențială a comunității" — spunea Marcel Mauss în 1934. Pornind de aici, Tarot generalizează și afirmă că „a trăi în societate înseamnă a te aștepta la…" (Tarot, 2001, p. 579). Altfel spus, nu există viață socială fără așteptări împărtășite: cum altfel am putea acționa unul asupra altuia, unul împreună cu altul și chiar unul împotriva altuia dacă nu am ști cât de cât „la ce să ne așteptăm" din partea celuilalt? Ba chiar ce am putea face cu porcul dacă ne-am aștepta în egală măsură că el este comestibil sau necomestibil, sacru sau profan, domestic sau sălbatec, al meu sau al tău etc.? Clasificările fac posibile tocmai aceste așteptări (aceleași pentru toate

[3] Pentru a înțelege importanța acestei naturi clasificatorii, să ne gândim, de pildă, doar la faptul că porcii fac parte, pentru noi, din clasa mare a „obiectelor comestibile" în timp ce pentru turci, mahomedani, ei sunt clasificați ca „necomestibili" (aceste clasificări fiind integrate la rândul lor altora și mai largi, diferențiind sacrul de profan etc.) — ceea ce le-a permis românilor să crească secole de-a rândul cu precădere porci, care nu se aflau în pericol să fie râvniți de invadatorii turci…

elementele unei aceleiași clase) și le orientează convergent la nivelul unei populații (românii au, în mare, aceleași așteptări legate de porc, diferite de cele ale turcilor, de pildă), permițând astfel reducerea incertitudinii individuale și organizarea acțiunilor colective. La rândul lor, se poate spune că aceste clasificări provin din presiunea socială a unor astfel de așteptări comune: pentru ca să existe societate, adică acțiuni comune, lumea asupra căreia se aplică aceste acțiuni trebuie clasificată într-un mod inteligibil. Clasificările produc așteptări iar așteptările generează clasificări.

Atât clasificările, cât și așteptările, pentru a fi cu adevărat sociale și nu simple intuiții individuale de moment, trebuie să fie (relativ) stabile și convergente, comune unei mase critice de populație. Iar pentru aceasta, pentru ca această populație să le accepte și să le urmeze, ele trebuie să fie considerate ca legitime. Trebuie să existe deci niște criterii de clasificare considerate de către populația respectivă în afara îndoielii, universale, fundamentale. Apare astfel paradoxul întemeietor al clasificării sociale: pentru a fi considerată legitimă într-un sistem social dat, o clasificare trebuie să se întemeieze în afara acelui sistem, trebuie să fie „extra-socială". Acest „temei" poate lua, după caz, cele mai diferite forme, de la Strămoși sau Dumnezeu la Rațiune sau Natură umană[4]. Operă socială, clasificarea își dă un „principiu" pe care îl proiectează în afara sau deasupra socialului respectiv. Doar astfel se

[4] Merită să fie menționat în acest context că Gary Becker, premiul Nobel pentru economie, pornind ca și alții de la premisa interesului individual, îl consideră pe acesta ca „dat", ținând de „natura umană" și speră ca, mai devreme sau mai târziu, baza genetică a acestui „dat" să fie descoperită de către oamenii de știință (cf. Berthoud, 1994). Geniticul, ca sediu pozitivist al „naturii umane", este astfel unul dintre temeiurile cel mai frecvent invocate pentru legitimarea unor clasificări sociale în cascadă.

poate „instituționaliza“ o clasificare socială: „Avem de a face cu o convenție instituțională atunci când, la întrebarea «De ce faceți așa?» (deși primul răspuns ar putea fi formulat în termenii interesului reciproc), răspunsul final la întrebările ulterioare se va referi la modul în care planetele sunt fixate în cer sau la felul în care se comportă în chip natural plantele, ființele umane sau animalele“ (Douglas, *op. cit*., p. 71). Pentru ca „modul de întrebuințare“ a porcului de către români să fie considerat legitim de către aceștia, trebuie ca această legitimitate să provină din afara societății românești, să țină de „rânduială“ sau, în celălalt caz, de principiile „civilizației“ înseși.

Din toate acestea se naște însă o întrebare crucială: cine poate și are dreptul să decidă aceste criterii de legitimitate și să controleze aplicarea lor corectă? Cine este îndreptățit să clasifice? Cine și cum poate hotărî că porcul este/sau nu recomandat ca hrană pentru om sau că trandafirul poate fi oferit soției, iar floarea de rapiță nu? Cine și cum poate decide împărțirea unei populații în clanuri, în caste sau în clase sociale, acestea și nu altele? Cine și cum poate hotărî că mulțimea acestor elemente care se cheamă țările Europei se clasifică în două mari grupe (de Vest și de Est) sau trei (occidentale, centrale și orientale)? Răspunsul care ne vine pe buze ar fi acesta: cine și dacă are puterea să o facă! Lucrurile sunt, evident, mai complicate. Ceea ce este însă adevărat este faptul că orice clasificare este (și) un act de putere. Astfel, viața socială, în măsura în care este o practică clasificatorie, este prin definție o viață politică: societatea presupune prin însăși natura ei o gestiune politică a clasificărilor. Iar aceasta este, prin definiție, o practică a apartenenței și excluderii, aplicată mai întâi oamenilor și apoi obiectelor. Din aceeași rațiune, viața socială este, prin definiție, conflictuală, căci nicio clasificare, stabilind astfel de apartenențe și excluderi, nu poate fi considerată în mod realist ca întrunind pentru totdeauna acordul tuturor. Poate tocmai de aceea și este necesar ca acest control al unui sistem social dat, pentru a fi considerat drept legitim măcar de către unii și pentru o vreme, să fie proiectat în afara acelui sistem particular, dincolo de riscul unor „subiectivități“ interne. Se pare că politicului îi este foarte greu, dacă nu cumva imposibil, să se autolegitimeze — și aceasta chiar și în cazuri extreme de totalitarism.

Ajunși aici, ne aflăm în fața următoarei dificultăți: dacă viața socială este clasificare iar aceste clasificări sunt legate de tot atâtea așteptări care, la rândul lor, constituie elementul comun al oricărei vieți sociale, înseamnă că am spus deja tot ceea ce era esențial de spus. Greu de presupus… Pentru a merge mai departe, trebuie să facem câteva minime distincții între nivelele și formele de organizare și control ale acestor clasificări și așteptări.

Să începem prin a rezuma, schematic, principalele afirmații de mai sus. Am spus că viața socială este clasificare. De asemenea, am fost de acord cu Mauss și Tarot că „a trăi în societate înseamnă a te aștepta la…“. Am convenit apoi asupra relației mutuale dintre clasificări și așteptări și faptul că pentru a exista la nivel social și unele, și altele trebuie să se întemeieze, în ultimă instanță, într-un soi de principiu exterior sferei lor de funcționare. Pornind apoi de la Mary Douglas, am preluat distincția dintre un nivel cognitiv și unul tranzacțional, pe care antropoloaga britanică îl identifica în funcționarea instituțiilor. Aplicată clasificărilor în general, această distincție ar sugera faptul că orice „clasă“ este o unitate a unei dimensiuni cognitive (construcția unor apartenențe comune) și a unei dimensiuni tranzacționale (stabilirea unui „mod de întrebuințare“ specific). Aceasta introduce o tensiune suplimentară, internă clasificărilor, pe lângă aceea care le leagă de așteptări. Mergând mai

departe, dacă acceptăm acestea, ar trebui să considerăm că și așteptările sunt alcătuite dintr-o componentă cognitivă, pe care o vom numi *convingere* și una tranzacțională, pe care o vom numi *convenție*. Altfel spus, „a te aștepta la“ înseamnă că ai „convenit“ cu semenii tăi un anumit mod de întrebuințare comun pentru o categorie de elemente despre care ești „convins“ că sunt asemănătoare, legate între ele: nu poți să „negociezi“ un mod de întrebuințare comun decât pentru elemente despre care ești „convins“ că sunt comune și invers, unor elemente știute ca fiind la fel nu poți decât să le conferi o întrebuințare comună. Puse laolaltă, toate acestea ar arăta cam așa:

	Clasificări	Așteptări
Niv. cognitiv	*Clasă de evenimente*	*Convingeri*
Niv. tranzacțional	*Mod de întrebuințare*	*Convenții*

Putem acum să ne ocupăm de nivelul cel mai cuprinzător de organizare al clasificărilor și așteptărilor sociale, cel al simbolismului.

Înainte de a defini simbolul, vom aminti precizarea esențială pe care a făcut-o Saussure la vremea sa referitor la semnul lingvistic (limba fiind cel mai important și ordonat sistem simbolic): „Semnul lingvistic unește, dar nu un lucru cu un nume, ci un concept cu o imagine lingvistică. Acesta din urmă nu este sunetul material, lucru pur fizic, ci amprenta psihică a acestui sunet, reprezentarea pe care ne-o dă mărturia simțurilor noastre. Imaginea acustică este senzorială, deci o numim «materială» numai în acest sens și în opoziție cu celălalt termen al asocierii, conceptul, în general mai abstract. (…) Semnul lingvistic este o entitate psihică cu două fețe care poate fi reprezentată în felul următor:

Concept

Imagine acustică

(…) Definiția dată semnului lingvistic pune o problemă importantă de terminologie. Numim semn combinarea dintre concept și imaginea acustică; dar, în folosirea curentă, acest termen desemnează, în general, numai imaginea acustică, de exemplu un cuvânt (arbore etc.). Se uită că arbore este numit semn tocmai pentru că poartă în el conceptul de «arbore», încât ideea părții senzoriale o implică pe aceea a totalului“ (Saussure, 2001, pp. 55–56).

În mod similar, *simbolul* este unitatea unei categorii de evenimente (obiecte, persoane, fapte etc.) cu un mod de utilizare al său de natură să producă aproximativ aceleași așteptări referitoare la acele evenimente printre membrii unei aceleași colectivități. Ca oameni, trăim într-o lume de simboluri, mai exact, într-o lume simbolică. În viața noastră socială nu suntem înconjurați și nu avem de-a face cu nimic care să existe „pur și simplu“, în mod „natural“, ca să spunem așa. Altfel spus, porcul din povestea noastră nu este un porc care simbolizează ceva sau nu, ci este el însuși un simbol, adică un obiect simbolic sau un simbol obiectual, cum preferați. În orice caz, el este „real“ întrucât este simbolic. Generalizând, aceasta înseamnă că „…nu există alte relații sociale decât cele simbolizate, prezente în mintea acelora care se înscriu în ele încă înainte de a fi desfășurate în acțiuni concrete. Sau, mai degrabă, într-o modalitate nedisociabilă de ele“ (Caillé, 2001, p. 11). Viața socială este o practică simbolică.

Simbolicul — care nu este deci altceva decât realul social — este nivelul cel mai cuprinzător (putem spune chiar nivelul atoatecuprinzător) al clasificării sociale și

astfel de ordonare și orientare a așteptărilor sociale aferente. A trăi într-o lume simbolică nu înseamnă, din acest punct de vedere, decât faptul că ne mișcăm într-o lume (relativ) cunoscută, ordonată după modurile de întrebuințare ale elementelor sale, în care știm, în linii esențiale, la ce ne putem aștepta — și putem transmite mai departe aceste așteptări. O lume cu porci și trandafiri, cu sate și orașe, cu trei puteri ale statului, nici mai mult, nici mai puțin etc., în care fiecare dintre aceste „clase" își are sensul său dat de clasificări sociale legitime și generând așteptări împărtășite din partea celor care participă la această practică simbolică permanentă.

Simbolicul se instituie totodată ca un nivel general de normativitate și control în măsura în care orice sistem simbolic impune celor care îl împărtășesc o anumită conformare la așteptările mutuale pe care le presupune. Acest lucru devine clar mai ales în cazurile de neconformare, când intervine ceea ce Mary Douglas numește „poluarea simbolică", antrenând după sine sancțiuni sau gesturi reparatorii (Douglas, 1966). Încercați să aduceți porcul în dormitor și, deși acest gest nu este nici imposibil, nici imoral, nici ilegal, veți avea de suferit oprobriul public pentru această „poluare simbolică", adică transgresare a ordinii simbolice a lumii noastre (a lumii noastre, căci în alte lumi sociale, practicând alte clasificări sociale, locul porcului este exact în locuință, alături de stăpânul său). Dar, cel mai simplu, încercați să duceți patru flori la ziua de naștere a soacrei și vă veți convinge imediat de puterea normativă a simbolului![5]

[5] Nu este cazul, în cele de față, să ne referim la complementul sistemelor simbolice, anume la semnificațiile pe care acestea le pot căpăta în contexte particulare de interacțiune pentru diferiții participanți particulari. Întreaga dinamică dintre regimul public al simbolului și cel privat al semnificației va fi deci eludată cu bună știință.

Acest ultim exemplu ne poate folosi și pentru a face un pas mai departe. Presupunând că veți avea nechibzuința să-i duceți soacrei patru flori, este aproape sigur că aceasta se va supăra, profund contrariată în așteptările sale. Oricât de supărată ar fi, ea nu va apela însă la poliție: nu există niciun fel de sancțiune „legală" pentru această încălcare a unei norme simbolice. Dacă însă veți încerca să vă ștergeți pantofii de noroi cu un steag național (nu este decât o bucată de cârpă, în fond!), s-ar putea ca de data aceasta să aveți de a face cu poliția. Care este diferența?

Putem spune, de la început, că, în timp ce clasificarea florilor și așteptările legate de acestea rămân la un nivel general *simbolic*, drapelul național se află la un alt nivel de clasificări și așteptări, pe care îl vom numi *instituțional*. Să detaliem puțin această distincție.

Pornind de la Parsons (1960), o linie de interpretare destul de răspândită este aceea că toate activitățile determinate de anticipări stabile și reciproce între actorii care intră în interacțiune pot fi definite ca instituții. O accepție similară îl făcea pe Marcel Mauss să declare încă din 1900 că „știința societății este știința instituțiilor". Dar în acest caz nu ar mai exista, practic, niciun fel de diferență între „simbol" și „instituție" și totul ar rămâne la un nivel prea general. Între comportamenul „a" (florile) și comportamentul „b" (drapelul) nu ar mai fi și nu s-ar mai putea face atunci nicio diferență de natură. Or, intuitiv măcar, suntem înclinați să vedem aici o diferență demnă de luat în considerare.

Cea mai transparentă diferență este aceea legată de consecințe: apelul sau nu la „poliție". Am putea spune atunci, pornind de aici, că o parte a sistemelor de simboluri și așteptări aferente se organizează la un alt nivel, pe care îl putem numi *legal* (indiferent dacă prin aceasta înțelegem formele moderne de legislație sau diferitele

forme de drept cutumiar etc.). Este și modul în care Mary Douglas folosește termenul de instituție „în sensul de grupare socială[6] recunoscută legal“ (Douglas, *op. cit*, p. 71). Vom rezerva în consecință termenul de instituții unor clasificări de natură să producă așteptări legale, pe care le putem numi și roluri instituționale. Transgresarea lor, adică acea „poluare simbolică“ de care vorbea Mary Douglas la nivelul general al simbolismului și care ține de competența culturală, devine în acest caz „infracțiune“.

Ca în toate celelalte cazuri, și aceste clasificări aparte care sunt instituțiile presupun o legitimare a lor într-un principiu exterior lor. Această legitimitate se transmite din aproape în aproape, ca să spun, traversând — nu fără contorsiuni — „nivelele organizaționale“ asupra cărora ne-a atras atenția Parsons și care au fost apoi dezvoltate și nuanțate în neo-instituționalism. Activitățile cele mai tehnice și specifice din cadrul unei organizații sunt legate și își capătă astfel sensul sau legitimitatea prin nivele intermediare care, în final, integrează organizația respectivă în ordinea instituțională a unei colectivități sau societăți. Raționalizarea și, în mod particular, birocratizarea organizațiilor constituie astfel un fel de *shortcut* al legitimității, o delegare a acesteia la nivele tot mai specializate și mai restrânse. Un muncitor poate să strângă astfel un anumit șurub într-un anumit fel deoarece acest lucru este rațional în cadrul oraganizației sale, care este un subsistem în cadrul unui sistem organizațional mai larg, integrat la rândul său unei ramuri de producție,

[6] Definirea instituției poate pune accentul, după cum se poate remarca, fie pe sistemul de anticipări/așteptări reciproce care leagă activitățile indivizilor, adică pe ceea ce împărtășesc indivizii (ca în cazul lui Parsons), fie pe aceste grupări de indivizi legați între ei prin „convenții“ comune, adică pe cei care împărtășesc ceva în comun (ca în cazul definiției lui Douglas). În cele de față vom eluda și această problemă.

având sensul său recunoscut printre activitățile și scopurile legitime ale unei societăți. Și aceasta fără ca muncitorul respectiv să-și legitimeze activitatea sa măruntă direct în raport cu Dumnezeu, Națiunea, Natura umană sau altă „mare narațiune“. Este adevărat însă că tot acest lanț de delegări ale legitimității, tocmai pentru a putea fi scurtcircuitat, trebuie amintit din când în când, trebuie pus în scenă în mod mai mult sau mai puțin festiv pentru ca muncitorul cu pricina să nu uite de ce strânge el șurubul așa cum s-a obișnuit să facă și a-și păstra astfel sensul acțiunii sale mărunte. Aceasta presupune și formarea, și întreținerea unor convingeri deosebite, a unor „convingeri instituționale“, pe care unii neo-instituționaliști le încadrează în categoria „micro-fundamentelor“ instituțiilor, evidențiind „capacitatea convingerilor cognitive de a constitui o bază stabilă pentru comportament“ (Scott, 2004, p. 66). Fără astfel de convingeri instituționale, muncitorul nostru va sfârși prin a părăsi organizația respectivă sau a fi dat afară… sau prin a deveni depresiv.

Nivelele și formele de organizare a clasificărilor și așteptărilor sunt, evident, mult mai multe. Ele acoperă, de fapt, întreaga diversitate socială pe care, bineînțeles, nu se pune problema să o discutăm în cele de față. În final, am dori totuși să mai introducem încă o distincție, un fel de reper intermediar între nivelul simbolic și cel instituțional.

Instituțiile nu au cum și de ce să acopere întreaga gamă a relațiilor sociale — s-ar suprapune atunci cu simbolicul — și, în ultimă instanță, cu însăși societatea, după cum am văzut că părea să sugereze Mauss. Revenind la exemplul nostru, societatea noastră, cel puțin, nu consideră necesar să intervină „legal“ în practica simbolică a florilor, chiar dacă există o reglementare general simbolică a acesteia. Instituțiile nu „legalizează“ decât ceea ce le interesează. Pe de altă parte, tocmai această „legalizare“, care este o formă mult mai constrângătoare de

normativitate simbolică, exclude sau duce la autoexcluderea unei părți mai mari sau mai mici de populație, care nu poate sau nu vrea să împărtășească așteptările instituționale respective, care nu este „convinsă". Este posibil atunci ca acești indivizi — sau unii dintre ei sau pentru o parte a activității lor — să dezvolte anumite clasificări și așteptări alternative, mai puțin formalizate, dictate mai mult de relații mutuale contextuale în care trebuie să introducă o minimă ordine, superioară totuși celei oferite de simpla lor competență culturală dată de apartenența la un sistem simbolic comun. Vom numi acest nivel de organizare a așteptărilor, în care rolurile sunt negociate pe măsura desfășurării interacțiunilor și nu „legal" prescrise, *rețele sociale*[7].

Pentru a aduce un plus de precizie acestei dificile departajări între instituții și rețele, vom face apel în continuare și la problema încrederii. „Teoreticienii clasici ai schimbului au sugerat că încrederea este mai probabil să se dezvolte între parteneri atunci când schimbul are loc fără negocieri explicite sau înțelegeri constrângătoare. În aceste condiții, riscul și incertitudinea schimbului oferă partenerilor oportunitatea să își demonstreze credibilitatea lor (*trustworthiness*)" (Molm *et al.*, 2000, p. 1396). Coleman (1990) face apoi distincția dintre schimbul reciproc și cel negociat. Pornind de aici, Yamagishi și Yamagishi propun distincția dintre „încredere" (*trust*) și „asigurare" (*assurance*). Linda Molm și colaboratorii săi, bazându-se și pe o serie de experimente de psihologie socială, confirmă și dezvoltă această distincție. În linii

[7] Sensul în care folosim aici termenul de rețea socială nu este cel vehiculat de abordările „neostructuraliste", în care analiza de rețea este interesată de înțelegerea relațiilor sociale în general în termeni de rețele sociale, fiind astfel o „adevărată paradigmă" (Degenne și Forse, 1994) și nu de delimitarea rețelelor ca un nivel sau formă particulară de relații sociale, ca în cazul de față.

mari, *încrederea* se referă în acest caz la expectații referitoare la un anumit comportament bazate pe inferențe asupra trăsăturilor personale și intențiilor partenerului, în timp ce *asigurarea* are în vedere expectații ce se bazează, dimpotrivă, pe cunoștința unei structuri care încurajează acel comportament. Autorii sugerează în consecință că „schimbul negociat, cu înțelegeri constrângătoare, produce asigurare, în timp ce schimbul reciproc facilitează încrederea" (*idem*, p. 1397). Interesant este și faptul că atunci când se realizează experimental „negocieri anteriore cu înțelegeri constrângătoare" între partenerii la schimb, asigurarea pe care o dezvoltă partenerii referitor la performarea unui anumit comportament nu duce și la dezvoltarea unui sentiment de încredere reciprocă între parteneri, acesta fiind mult mai frecvent și mai puternic în cazurile experimentale când partenerii nu sunt legați între ei prin astfel de negocieri constrângătoare prealabile. „Astfel, în mod ironic, chiar mecanismele care au fost create pentru a reduce riscul în tranzacții — negocierea termenilor și înțelegeri constrângătoare stricte — au efectul neintenționat de a reduce încrederea în relaționare" (*ibidem*).

Preluând această distincție, am putea spune că, în cazul instituțiilor, așteptările iau forma asigurării, în timp ce în cazul rețelelor ele sunt mai degrabă de tipul încrederii. Instituțiile sunt asemănătoare, în acest sens, caselor de asigurări: pe baza unor negocieri constrângătoare, toți participanții la activitățile instituționale sunt „asigurați" că așteptările lor, prevăzute în linii generale prin însăși aceste „înțelegeri" prealabile, vor fi îndeplinite — și există o structură socială care încurajează acest comportament. Păstrând aceeași analogie, am putea spune atunci că, din acest punct de vedere, rețelele sunt mai asemănătoare caselor de ajutor reciproc (în forma lor cea mai simplă), în care un grup mai mic sau mai mare de

oameni stabilesc de comun acord o formă de schimb mutual bazat pe reciprocitate și presupunând încrederea că nici ceilalți nu se vor sustrage acestei reciprocități: eu ți-am împrumutat bani acum, și tu îmi vei împrumuta bani la momentul convenit.

Putem acum să rezumăm toate cele spuse mai sus în următoarea schemă:

Control social+	Instituții	Așteptări trans-personale	Siguranță
	Rețele	Așteptări inter-personale	Încredere
Control social -	Interacțiuni	Așteptări personale	Intuiții

Această clasificare ne trimite cu gândul, evident, la aceea relativ uzuală între formal și informal. „Instituțiile informale — consideră Hans-Joachim Lauth — sunt instituții care nu sunt codificate în documente oficiale (fie constituții, fie legi). Instituțiile formale sunt codificate oficial în documente scrise. Astfel, ele sunt reglementate prin reguli, au un statut sau clauze constituționale și legi precum și ordine și norme. În acest sens, toate tratatele sau regulile de asociere, care sunt protejate de către stat, sunt instituții formale“ (Lauth, 2004, pp. 69–70). Astfel, instituțiile informale „sunt mai mult decât «regularități» dar mai puțin — și mai specific — decât simple «paternuri culturale»“ (*idem*, p. 72). Din această perspectivă, Lauth adaugă și faptul că „dreptul cutumiar (…) indică bineînțeles un tip de instituție informală“ (*idem*, p. 73). Societățile „tradiționale“, culturile „orale“ nu ar avea deci „instituții formale“? Este greu de acceptat! Cel puțin din două motive: a) aceste societăți produc așteptări la fel de constrângătoare și trans-personale ca și cele moderne, chiar dacă își exercită controlul într-un mod diferit; b) dacă am accepta ca atare acest partaj, atunci ar trebui să considerăm conflictele instituționale care apar în societăți în „tranziție“ precum a noastră ca simple treceri, legitime și necesare în sine, de la informal la formal — ceea ce ar fi o eroare. „Formalitatea“ și „informalitatea“, în sensul de exersare a controlului social, pe care l-am descris mai sus, coexistă, se completează și/sau se află în conflict în orice societate.

Porcul și tranziția instituțională a Romaniei

Să ne întoarcem acum la porcii noștri.

„Ignatul 2004 ne va prinde mai aproape de modelul european al râmătorului“ — titra *Evenimentul Zilei* din 18 decembrie 2003. Dar porcul nu se poate integra de unul singur; schimbările pe care le prevede Comunitatea Europeană sunt, indirect dar profund, schimbări de societate. Același ziar amintea că România se află pe locul întâi la efectivul de porci, 85% din acesta fiind destinat autoconsumului. Carnea de porc ocupă totodată peste o treime din consumul total de carne al românului, față de aproximativ un sfert în Comunitatea Europeană — procentul fiind acolo în permanentă scădere în timp ce la noi este în creștere. Toate acestea exprimă nu doar simple preferințe culinare, ci un anumit mod de viață care nu poate fi schimbat peste noapte. Și totuși el va trebui schimbat. Este doar un aspect al schimbării începute din 1990 încoace și pe care o numim tranziție: euro-porcul este una dintre cele mai recente metonimii ale acesteia. Să îl luăm deci drept ghid pentru a înțelege mai bine tranziția românului.

Tranziția este o schimbare societală orientată. Aceasta nu are doar un ideal, precum modernizarea României de la Unire încoace; ea are și o „foaie de parcurs“. Această orientare se exersează din afară (Bruxelles) și de sus (București). O astfel de schimbare orientată nu poate fi decât o schimbare instituțională, excluzând orice fel de

iluzie de „dezvoltare organică“. Iar ca să reușească, aceste instituții trebuie să se schimbe coerent atât la nivel tranzacțional, cât și cognitiv, pentru a putea orienta consecvent așteptările indivizilor. A cere indivizilor să-și „schimbe mentalitatea“, așa, fără modele instituționale legitimând de ce și legiferând cum, este absurd! „Sfaturile nu ne ajută. Nici adoptarea unor legi împotriva discriminării nu ajută. Femeile din Africa nu au câștigat nimic de pe urma adoptării de către Organizația Națiunilor Unite a unor rezoluții împotriva poligamiei și a incizării clitorisului. Predicile împotriva violenței conjugale și a abuzurilor față de minori nu au șanse mai mari de reușită decât predicile împotriva abuzului de alcool sau droguri, împotriva rasismului sau a discriminării sexuale. Numai transformarea instituțiilor poate schimba lucrurile în bine. Lor trebuie să ne adresăm, nu indivizilor, și trebuie să o facem permanent, nu numai în perioade de criză“ (Douglas, *op. cit*., p. 173). Nu sfaturile de a-și omorî porcii cu blândețe, marcarea lor prin crotaliere sau interzicerea vaccinării împotriva pestei vor determina trecerea la „euro-porc“ — care presupune, de fapt, transformarea țăranului român în fermier european —, ci un model agricol realist și o politică agricolă consecventă pe care țăranii să o poată urma, în timp. Or, așa ceva nu a existat și continuă să lipsească. Cu aceste câteva flori legale nu se face primăvară instituțională…

Schimbarea instituțională are la noi câteva caracteristici pe care vom încerca să le rezumăm în continuare. În plan tranzacțional, ea a fost și rămâne inconsecventă, schimbând adică prea adesea direcția din mers. În domeniul privatizării, de pildă, presa relata la sfârșitul anului 2003 că legislația s-a schimbat de 51 de ori. Această lipsă de stabilitate legislativă este una dintre carențele fundamentale ale mediului de afaceri din România și, în general, ale societății românești, care se află astfel în

imposibilitatea de a-și organiza așteptări plauzibile pe termen mediu și lung.

Apoi, această schimbare instituțională a fost și este profund *incoerentă*, cu elemente contradictorii sau arbitrar corelate între ele. Clasificările sociale cu care operează sunt confuze, dacă nu de-a dreptul incompatibile: în domeniul politic clasificarea în liberalism, social-democrație etc. este permeabilă tuturor oportunismelor electorale, în cel economic mecanismele de piață sunt corectate permanent de redistribuirea etatistă, în cel social toată lumea visează la clasa de mijloc dar ajunge fie în categoria câștigătorilor, fie în cea a pierzătorilor (ceea ce nu constituie clase instituționale ci mulțimi conjuncturale) etc. Această schimbare nu poate să constituie astfel un sistem instituțional de natură să permită o învățare instituțională corespunzătoare la nivelul populației.

În sfârșit, noile instituții care, prin definiție, sunt instituiri legale, sunt de fapt adesea, în practica lor,… *ilegale*. În această privință exemplele de corupție sunt prea numeroase și prea cunoscute pentru a mai insista.

Și totuși, în registrul tranzacțional, schimbările instituționale din Romania — cu toate inconvenientele menționate — au fost uriașe și orientate într-un anumit sens cât de cât univoc. Nu același lucru se poate spune însă despre complementul cognitiv al instituțiilor, care a fost lăsat practic cu desăvârșire pe seama indivizilor. Să revenim la Mary Douglas pentru a sublinia încă o dată că „orice instituție care dorește să-și mențină structura trebuie să-și cucerească legitimitatea printr-un act de întemeiere distinctă în cadrele lumii naturale și în cele ale rațiunii umane“ (Douglas, *op. cit*., p. 155). Noile instituții românești și-au împrumutat pur și simplu legitimitatea de la instituții prestigioase și nu au făcut nici cel mai mic efort pentru a și-o câștiga „printr-un act de întemeiere distinctă“ — sau măcar prin re-producerea principiilor

pe care se întemeiază acele instituții de referință. NATO, UE, democrație, economie de piață, țările civilizate au devenit toate, de-a valma, sinonime ale dorinței. Lipsite de sens instituțional, li se atribuie sensul difuz al speranței, mobilizând așteptări sociale confuze. Legitimitatea democrației, de pildă, nu vine din regulile tranzacționale ale votului, ci din principii „extra-democratice", adică din afara practicii sociale a democrației. Instituțiile democratice din România nu s-au preocupat însă decât de *legiferarea* și, eventual, garantarea unor practici democratice și nu de *legitimarea* socială a democrației înseși, singura de natură se genereze „convingeri" democratice la nivelul populației. În cel mai bun caz, a fost confundată *informația* despre democrație cu *sensul* democrației; restul trebuia făcut de indivizii înșiși, somați astfel „să-și schimbe mentalitatea". Rezultatul a fost că stăm foarte bine în sondaje în ceea ce privește atitudinea față de NATO, de integrarea europeană și chiar deschiderea față de economia de piață, dar în același timp în jur de trei sferturi din populație preferă un salariu mic dar sigur decât unul mare dar nesigur iar un astfel de subiect al sondajelor a răspuns odată că „integrarea europeană înseamnă să ne primească ăștia în NATO". Uimită de astfel de contradicții flagrante, presa dă vina pe sondaje. De fapt, sondajele nu fac decât să reflecte lipsa unor reprezentări sociale cât de cât clare și coerente asupra temeiurilor cognitive ale instituțiilor despre care populația este chemată să-și spună părerea. Pe scurt, schimbarea instituțională din România suferă de o profundă *lipsă de transparență cognitivă*. Obișnuit cu autoritățile, gospodarul român va pune astfel crotaliere în urechea porcului, nu-l va duce la vaccinat de pestă, se va supune probabil și altor exigențe legale, dar nu va vedea deloc *sensul* tuturor acestor lucruri. Cu atât mai mult cu cât instituția euro-porcului nu prea funcționează încă la noi, astfel

încât nu există modele de reușită instituțională pe care țăranul să-și dorească să le imite. Iar când va ajunge la concluzia că toate acestea nu numai că n-au niciun rost, dar îi distrug și rostul său vechi, cu care era obișnuit, se va revolta.

Am arătat că o schimbare societală de amploarea tranziției, care se vrea și trebuie să fie clar orientată, nu poate fi decât o schimbare instituțională clară și orientată. Doar aceasta poate propune și impune modele de relaționare cu sens, care, printr-un proces de „învățare instituțională", să configureze așteptările convergente și consecvente ale populației. Indivizii, de capul lor, nu pot crea astfel de orientări sociale globale; lăsați de capul lor, se vor orienta singuri și haotic spre orizontul așteptărilor individuale și egoiste, cu o prea mică coordonare a acestora la nivelul societății[8].

Inconsecventă, incoerentă și parțial ilegală, lipsită de transparență cognitivă, schimbarea instituțională din România a fost mai mult un semnal de schimbare a așteptărilor, fără o orientare și consolidare a acestora pe direcția schimbării declarate. Simplu spus, cea mai mare parte a populației României nu știe în prezent la ce să se aștepte, drept care se așteaptă la orice: așteptările sociale, în sensul precizat mai sus, sunt astfel la rândul lor incoerente.

La nivelul „convențiilor", inconsecvența, incoerența și ilegalitatea funcționării instituționale au dus la așteptări legale anemice, permanent contrazise de rezultate, subminând formarea unui sistem de roluri sociale larg

[8] Aceasta nu înseamnă că instituțiile ar exista independent și deasupra indivizilor sau că ar gândi singure, ci doar că efortul politic, în sensul indicat mai sus de gestiune a clasificărilor, nu poate să înceapă decât cu schimbările instituționale care se află în competența sa legală, încercând totodată realizarea unei coerențe între acestea și așteptările legitime ale populației.

acceptate și funcționale pe termen lung. Altfel spus, convențiile la care indivizii se așteaptă să fie împărtășite și de cei din jurul lor sunt puține, schimbătoare și plauzibile mai degrabă pe termen scurt. Este firesc atunci ca, având astfel de așteptări, indivizii să-și elaboreze mai degrabă strategii pe termen scurt; mai târziu, „vom trăi și vom vedea"… De asemenea, este firesc ca aceste strategii să fie limitate și în spațiu, acoperind doar un spațiu social în care „știi la ce să te aștepți". Uneori, acest spațiu se restrânge la propria persoană: nu există decât salvare individuală… Or, așteptările legale pot constitui convenții împărtășite doar dacă sunt suficient de răspândite în timpul și spațiul societății. *Strategiile pe termen scurt*, care mai caracterizează încă instituțiile românești, sunt astfel o altă plagă a tranziției noastre.

La nivelul „convingerilor", lipsa de transparență cognitivă a instituțiilor face ca mai fiecare individ să-și atribuie propria sa legitimitate de moment actelor sale, fără a le mai întemeia într-o idee de legitimitate mai largă. Simplu spus, puțini sunt cei care mai acționează din convingere, adică în virtutea unui *Weltanschauung* împărtășit, oricât de implicit ar fi acesta. Iar vulgar spus, această situație se exprimă prin sloganul național „Fac ce vrea mușchii mei!". Lipsesc deci, în mare măsură, acele „convingeri instituționale" care să poată „constitui o bază stabilă pentru comportament".

În lipsa unor convingeri comune este greu să existe acțiuni comune și conlucrare pentru „bunul comun" altfel decât prin exercițiul coercitiv al puterii — care, după cum am văzut, este și el inconsecvent și incoerent. Nu este de mirare astfel că toate anchetele sociologice constată apetitul alarmant de scăzut al românilor pentru „asociere" (doar 9% dintre concetățenii noștri fac parte dintr-o asociație — Bădescu *et al.*, 2003).

Așteptările sociale presupun existența unei mase critice de încredere, adică de anticipare a confirmării în timp a așteptărilor legitime. Fără aceasta nu ar mai fi vorba de așteptări sociale, ci de iluzii sau vise individuale. În această privință, toate anchetele sociologice pun în evidență un nivel extrem de scăzut de încredere, după unele analize comparativ chiar cel mai scăzut din Europa (Letki și Evans, 2002). Pe baza unor astfel de analize, România este trecută constant în rândul a ceea ce se cheamă „low trust societies".

În această privință trebuie să fim însă puțin mai nuanțați. Măsurătorile la care ne referim disting, de regulă, o „încredere instituțională", în general foarte scăzută, cu o cotă mai ridicată pentru „instituțiile tradiționale", biserica și armata. Aici lucrurile sunt destul de clare și ele exprimă eșecul de credibilitate al noilor instituții ale tranziției. Revenind la distincția adoptată anterior, ar trebui să spunem că avem de a face în acest caz cu o lipsă de „asigurare", fapt absolut firesc în măsura în care instituțiile, care presupun „negocieri anteriore cu înțelegeri constrângătoare", sunt primele care schimbă sau nu respectă aceste angajamente, contrariind astfel așteptările sociale pe care le-au provocat sau au vrut să le provoace. În măsura în care „schimbul negociat, cu înțelegeri constrângătoare, produce asigurare, în timp ce schimbul reciproc facilitează încrederea", rezultatele anchetelor sociologice ar trebui interpretate ca expresie a unui eșec al acestor „schimburi negociate" la nivelul organizării instituționale a societății, antrenând astfel în mod firesc o reducere a „asigurării".

Mai departe însă, întrebarea standard din sondaje: „se poate avea încredere în cei mai mulți dintre oameni?", este ambiguă. Ea se poate referi tot la „asigurare" dacă a avea „încredere în cei mai mulți dintre oameni" ar traduce o așteptare întemeiată ca majoritatea celor din jur să

se comporte în conformitate cu regulile tranzacționale instituite și împărtășite, să aibă adică un „comportament instituțional“[9]. Pe scurt, dacă referința spontană din capul respondenților ar fi acest „comportament instituțional“. Atunci, un scor ridicat la această întrebare ar indica stabilitatea așteptărilor reciproce într-o societate în care instituțiile au reușit să genereze convenții stabile. Ceea ce nu pare să fie cazul în România și, ca atare, scorurile la această întrebare rămân scăzute. Referința din capul respondentului poate fi însă, în aceste condiții, și alta: el se poate gândi, spontan, la „unii oameni“ sau la „anumiți oameni“ (și este greu de presupus care), pentru simplul motiv că nu are motive întemeiate să ia în calculele sale pe „cei mai mulți dintre oameni“. Mai mult decât atât, am văzut că „asigurarea“ are în vedere expectații ce se bazează pe cunoștința unei *structuri* care încurajează acel

[9] Iată un exemplu simplu de comportament instituțional. Aflându-se pentru câteva zile în Germania — și uitând, pe moment, unde se află… — un coleg a traversat strada pe roșu, după ce s-a asigurat că nu se vedea nicio mașină la orizont. Rămas pe trotuar alături de mama sa, un copil l-a admonestat furios pe colegul meu: „nu ți-e rușine să te porți așa în fața unui copil? Se vede că nu ești de la noi!“ În acest caz, copilul se aștepta ca „toți oamenii“, deci și colegul meu, să aibă un „comportament instituțional“, respectiv să respecte culoarea roșie a semaforului. Această așteptare nu se baza pe o „relație personală“ (nu îl văzuse în viața lui pe colegul meu) sau vreo înțelegere mutuală cu „anumiți oameni“. Așteptările sale erau organizate la alt nivel, cel al convențiilor instituționale generale dublate de convingeri general împărtășite. Întrebat, să zicem, dacă „se poate avea încredere că cei mai mulți dintre oameni traversează doar pe culoarea verde?“, copilul respectiv ar fi răspuns, probabil, că da, având în minte această referință general-instituțională și faptul că în societatea sa aceasta este, în general, respectată. Un răspuns negativ ar fi însemnat fie că această referință generală este prea slabă pentru a funcționa ca referință spontană, fie că persoana respectivă nu are „asigurarea“ suficientă că acest comportament instituțional este suficient împărtășit de cei din jurul său.

comportament și nu implică în mod automat — ba chiar împiedică în anumită măsură — apariția „încrederii“ reciproce între *persoane* (inevitabil „anumite persoane“ și nu „majoritatea persoanelor“). Altfel spus, nivelul scăzut de „asigurare“ al populației românești nu presupune și un nivel scăzut de „încredere“. Dimpotrivă, în măsura în care nu poate exista viață socială fără un grad suficient de așteptări împărtășite, ar fi normal să presupunem, în cazul României, o mai mare dezvoltare, compensatorie, a „încrederii“, în sensul stabilit mai sus, distribuită neomogen în rețele sociale particulare. Doar că modul tehnic de măsurare utilizat de regulă în acest domeniu, prin lipsa unor astfel de distincții „calitative“, este adesea de o sofisticată irelevanță cantitativă.

Rezumând, am putea spune, *grosso modo*, că modul defectuos în care s-a desfășurat și se desfășoară schimbarea instituțională la noi a provocat, ca efect social esențial, o erodare profundă a „asigurării“ populației, oricum nu foarte încrezătoare în instituțiile statului după jumătate de secol de comunism. Fiecare reluare a ciclului democratic al alegerilor a antrenat și o relativă revenire a speranței, iar cea din 1996 a fost spectaculoasă, urmată însă curând de o prăbușire la fel de spectaculoasă. Pe acest fond, indivizii își reorientează relațiile sociale de „încredere“ spre rețele restrânse de schimburi mutuale, pe care le construiesc și le întrețin cu „prudență“[10]. Folosind o

[10] În barometrul de opinie publică există, din 1999, următoarele două întrebări: 1. Dumneavoastră credeți că se poate avea încredere în cei mai mulți dintre oameni? 2. După părerea dumneavoastră, este bine să fii prudent în relațiile cu ceilalți oameni? În „logică socială“, aceste două atitudini, încrederea și prudența, ar fi opuse. Dumitru Sandu constată că, „în realitate, lucrurile nu stau de loc așa: 87% dintre cei care au optat pentru încredere susțineau, contrar așteptărilor, că «este bine să fii prudent». (…) Rezultă că opoziția «încredere/prudență» este mai mult în logica cercetătorilor decât în cea a populației“.

metaforă nu foarte precisă, dar foarte sugestivă a științelor sociale, se poate spune astfel că *eșecul României legale a instituțiilor a generat amplificarea unei Românii reale a rețelelor.* În condițiile unor reglementări instituționale haotice și lipsite de strategii pe termen lung de natură să ofere țăranilor o minimă „asigurare", aceștia nu au avut nicio rațiune să dezvolte „comportamente instituționale" noi, de tipul pieței, orientându-și așteptările spre rețele flexibile de gospodărie și vecinătate, în măsura și gradul în care puteau împărtăși „încrederea" cu acești oameni. Ei nu vor da porcul din bătătură pentru cel din crescătoria fermierului pentru bunul motiv că nu li s-a oferit nici „modul de întrebuințare" clar și stabil al acestei noi clase de porci și nici legitimitatea cognitivă a rostului unei asemenea schimbări. Ei nu au avut deci cum să împărtășească noi „convenții" și de ce să-și elaboreze noi „convingeri". În aceste condiții, strategiile de „schimb mutual" în rețele limitate de încredere reciprocă nu pot fi acuzate cu atâta ușurință de conservatorism, mentalitate tradițională etc., ci sunt perfect „raționale" în contextul instituțional dat. Scoaterea convingerilor mai mult sau mai puțin împărtășite de un număr mai mic sau mai mare de țărani din contextul lor instituțional actual duce astfel adesea la un soi de esențialism, invinuind „țăranul" de o „mentalitate" conservatoare strămoșească: așa-i românul, n-ai ce-i face! Cum se împacă atunci acest „conservatorism" cu faptul că în jur de un million dintre acești „țărani" încremeniți în proiectul

(Sandu, 2003, p. 18) Ceea ce nu-i împiedică pe sociologi să-și bazeze în continuare analizele pe aceste întrebări… Este aceeași nediferențiere între referința „instituțională" la „toți oamenii" (cei mai mulți dintre oameni) și referința „relațională" la „anumiți oameni". De fapt, o „încredere prudentă", împărtășită de membrii unor rețele de reciprocitate flexibile, departe de a contrazice „logica socială", este chiar expresia logică a ceea ce am numit în cele de față „încredere" ca diferită de „asigurare".

lor ancestral și-au luat bocceluța în spinare și au plecat peste noapte pentru a munci în locuri din străinătate despre care nu auzise neam de neamul lor și despre care nici ei nu știau mare lucru? Răspunsul cinic că au plecat cu toții la furat ar fi o altă gogomănie.

Integrarea europeană a porcului, continuând să se desfășoare după aceeași traiectorie a schimbărilor instituționale ale României din ultimul timp, nu va schimba, în viitorul apropiat, mare lucru din viața uneia dintre cele mai mari populații rurale din Europa (chiar dacă o va face și mai dificilă), accentuând în schimb prăpastia dintre legiferările instituționale și practicile rețelelor sociale. Morala fabulei noastre ar fi deci următoarea: eșecul schimbărilor instituționale pe care le numim tranziție se poate măsura și prin distanța dintre „porcul legal" și „porcul real". Mai conceptual spus, schimbările instituționale s-au realizat mai degrabă la nivelul *convențiilor* și mai puțin la cel al *convingerilor*, reducând astfel îngrijorător legitimitatea percepută a acestor schimbări.

Toate acestea nu vă aduc aminte de povestea veche a formelor fără fond?…

Referințe bibliografice

Bădescu, Gabriel, Sum, Paul și Uslaner, Eric: „Civil Society Development and Democratic Values in Romania and Moldavia", *East European Politics and Societies*, 2003

Berthoud, Gerard: „L'économie: un ordre généralisé?", *Revue sémestrielle du mauss*, 3, 1994, pp. 42–59

Caillé, Alain: „Prefață", Camille Tarot, *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, pp. 7–18

Catani, Maurizio: „Le cochon didactique", *Ethnologie Française*, tome XXX, 4, 2000, pp. 621–625

Coleman, James: *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1990
Degenne, Alain și Forse, Michel: *Les réseaux sociaux. Une analyse structurale en sociologie*, Armand Colin, Paris, 1994
Douglas, Mary: *Cum gândesc instituțiile*, Editura Polirom, Iași, 2002
Lauth, Hans-Joachim: „Formal and Informal Institutions: On structuring their Mutual Co-existence", *Romanian Journal of Political Sciences*, vol. 4, nr. 1, 2004, pp. 66–88
Letki, Natalia și Evans, Geoffrey: *Social Trust and Responses to Political and Economic Transformation in East-Central Europe*, Nuffield College Politics Working Paper, 2002
Molm, Linda, Takahashi, Nobuyuki și Peterson, Gretchen: „Risk and trust in social exchange: An experimental test of a classical proposition", *The American Journal of Sociology*, vol. 105, 5, 2000, pp. 1396–1427
Parsons, Talcott: *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press, Glencoe, 1960
Sandu, Dumitru: *Sociabilitatea în spațiul dezvoltării*, Editura Polirom, Iași, 2003
Scott, Richard W.: *Instituții și organizații*, Polirom, Iași, 2004
Tarot, Camille: *De la Durkheim la Mauss, inventarea simbolicului*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001
Vulcănescu, Mircea: *Prolegomene sociologice la satul românesc*, Editura Eminescu, București, 1997

PARTEA A III-A
Sfârșitul jocului

România celor 20 de ani[1]

România după 20 de ani… Nimic nu pare mai clar și mai evident. Acum, când tocmai se împlinesc 20 de ani de la căderea comunismului (și) în România, toată lumea vorbește despre asta, toată lumea are ceva de spus — și într-adevăr sunt atâtea de spus! Dar despre ce? Despre toate cele întâmplate în acești ani, eventual după niște criterii care să facă puțină ordine, să introducă o anumită ierarhie a importanței? Care ar trebui să fie atunci aceste criterii? Cu cât mă gândeam mai mult la această temă despre care am fost invitat să vorbesc, cu atât ea devenea mai puțin „clară și evidentă"…

Am procedat așadar prin eliminare. Nu, nu trebuie să fie vorba pur și simplu despre o comemorare — aceasta a devenit deja un ritual național, sărbătorit cu mai mult sau mai puțin fast la fiecare sfârșit de decembrie (oare pentru câtă vreme?). Este important și semnificativ, fără doar și poate, dar nu e treaba mea. Despre succesele și eșecurile acestor ani? Desigur, ele ne privesc pe toți și e important să le trecem în revistă cu o asemenea ocazie. Este util să tragem linie și să vedem unde ne aflăm, mai ales că acum se încheie și „perioada de grație" pe care a acordat-o Brucan națiunii române, spre indignarea întregii națiuni. Cum stăm însă din ce punct de vedere:

---

[1] Conferința de deschidere la *Forum Romania*, Viena, 15–17 octombrie 2009.

economic, politic, diplomatic, social? Probabil că din toate aceste puncte de vedere, dar pentru asta ar fi nevoie însă de o adevărată „carte albă a României după 20 de ani“ — ceea ce, iarăși, nu e treaba mea și mă depășește cu desăvârșire.

După 20 de ani… Din cauza lui Dumas, acest interval de timp, altminteri anodin, a devenit ceva semnificativ, ceva în care s-a petrecut ceva important și deosebit ce poate fi numit într-o frază memorabilă. Dar ce? Ce reprezintă, în esență, acești 20 de ani, care este sensul lor, nu ca succesiune de evenimente, ci ca durată plină, în sine? Poate că este — sau ar trebui să fie — vorba despre o comemorare, un efort de aducere-aminte și în minte nu doar a unui eveniment inaugural și nici a diverselor alte evenimente care s-au succedat de atunci, ci a sensului lor comun, a înțelesului duratei ca atare. Care este, deci, *înțelesul* acestor ani, ce *sens* putem să desprindem din ansamblul lor?

În momentul în care mi-am notat această întrebare, am fost surprins de „răspunsul“ care mi-a trecut prin cap cu puterea unei „evidențe“: *atunci știam, acum nu mai știm!* Mi-a trebuit însă mult mai mult timp pentru a înțelege — și a accepta — eu însumi că, poate, chiar acesta este sensul acestor douăzeci de ani. Reformulat, acest „răspuns“ suna astfel: ceea ce s-a petrecut esențial în acești 20 de ani a fost măreția și declinul unui mit, extazul urmat de agonia unei credințe societale profunde ce a însoțit acest mit. Iar pentru ca acest mit să poată fi identificat, i s-a dat numele *tranziție*.

Aceasta nu este o ipoteză, ci o teză. Este, adică, o așezare intelectuală în lumea în care trăim, o teză „cârcotașă“ deci, pentru a-l urma pe Wolf Lepenies, venită însă nu din partea „melancolică“ a intelectualilor umaniști și nici din aceea a „conștiinței împăcate“ a științelor dure, ci din acea a „treia culturi“ a sociologiei despre care

vorbește același Lepenies[2]. Și nefiind o ipoteză, nu așteaptă deci să fie verificată, ci doar, eventual, valorificată. Sau nu…

Două scurte precizări de perspectivă

România după 20 de ani… Zăbovind asupra subiectului, un alt element al său mi-a devenit și el tot mai puțin evident: ce înseamnă, de fapt, să vorbești despre *România* după acești 20 de ani? Oare poate fi România subiectul propriu-zis al *acestor* douăzeci de ani, România singură, România în sine? Sau, pentru a răsturna formularea: a vorbi despre *România* după 20 de ani înseamnă să te referi la particularitățile care fac din ea un subiect specific, *sui generis*, al duratei respective; dar cum pot fi abordate și înțelese aceste „particularități“ doar „în sine“ fără a cădea în riscul etnocentrismului sau, mai exact, al parohialismului? Timp de 20 de ani — *acești* 20 de ani — țara noastră a fost parte integrantă a unui proces mult mai larg, care s-a desfășurat (și) în afara și deasupra sa. A o înțelege presupune așadar a o privi în contextul din care a făcut parte, înseamnă a vorbi despre România în/ și dimpreună cu Europa de Est sau Europa pur și simplu, sau poate chiar în/ și dimpreună cu întreaga nouă lume de după căderea comunismului.

Complementul acestei așezări în spațiu vine aproape de la sine: România după *20 de ani*: oare nu este un interval prea scurt pentru a-i putea descifra cu adevărat sensul istoric? Desigur, în această privință am fost obișnuiți să ne referim mai tot timpul și la perioada anterioară, mai lungă, a comunismului, dar am utilizat-o de cele mai multe ori ca pe un soi de *black box*, numai bună pentru a

[2] Wolf Lepenies: *Ascensiunea și declinul intelectualilor în Europa*, Casa Cărții de știință, Cluj-Napoca, 2005.

ne oferi explicații simple la întrebări complexe. O durată ceva mai lungă ar fi deci utilă, probabil, pentru a ne oferi o așezare comprehensivă în timp a intervalului nostru limitat aflat sub semnul întrebării. Pe de altă parte, un sens istoric se citește și dinspre prezent, ba chiar și dinspre viitor: o perioadă istorică capătă un sens sau altul și în funcție de ceea ce urmează și/sau de ceea ce se dorește a urma. Altfel spus, acestor 20 de ani ai României li se poate atribui un sens și după proiectul de viitor al țării noastre. Dar are oare România un proiect de țară? Nu cred, dar și aceasta este o *perspectivă*…

Ca să rezum: pentru a aborda sensul acestor „după 20 de ani“ se presupune un cadru de referință spațial și temporal ceva mai larg decât cel strict al României și mai lung decât doar al celor 20 de ani.

Tocmai am spus o banalitate…

În ce am crezut în 1989 și ce s-a întâmplat după?

Să ne întoarcem la „teza“ noastră. Ce știam deci *noi*, cu toții, în 1989 și acum nu mai știm sau nu mai suntem siguri? În ce am crezut la începutul anilor ’90 și am început să ne îndoim după douăzeci de ani?

Formulând această întrebare, o lungă listă de răspunsuri ne poate trece prin minte. Să le trecem în revistă pe cele mai plauzibile.

Probabil că vom fi de acord cu toții că 1989 a reprezentat în primul rând un sentiment împărtășit de *libertate*: un *sentiment* care pur și simplu se afla acolo, în aer, care nu necesita să fie explicat sau teoretizat. Era suficient să fie trăit — ceea ce constituia în sine o noutate și o bucurie. La a doua privire, a devenit însă tot mai evident că era vorba de sentimentul unei *eliberări*, a tuturor și a fiecăruia, decât de practica, mult mai complexă, a *Libertății* cu

majusculă. În România (dar nu numai), 1989 nu a fost atât re-editarea sau împlinirea lui 1789, ci mai degrabă o nouă *independență*, înscrisă *sui generis* în tradiția unei națiuni care a luptat pentru și s-a definit mai degrabă prin *eliberarea colectivă a poporului* decât pentru și prin *libertatea individului*. 1989 a fost și el o astfel de *eliberare* de o „ocupație“ percepută cu îndârjire ca „străină“. Traducerea ei în practică individuală a început să pună destul de repede mari probleme: „și acum ce trebuie să facem, fiecare dintre noi, cu această libertate?“ — se întrebau tot mai mulți oameni. La întrebarea „Ce înțelege prin democrație?“, un bărbat de vârstă medie mi-a răspuns astfel sec: „Libertatea care a adus haosul.“ Și încă nu știm, cred, în ce constă „buna practică“ a Libertății[3]…

În strânsă legătură cu sentimentul inițial de libertate se află apoi convingerea (sau măcar declarația) de *anticomunism*: în acele zile (aproape) toți eram (sau ne declaram) anticomuniști convinși! Doar că trecerea de la „noi (aproape) toți suntem comuniști“ la „noi (aproape) toți suntem anticomuniști“ nu era o schimbare ce se putea face cu ușurință peste noapte. Iar bătrânul Brucan, cunoscător în ale comunismului, ne-a dat, zâmbind mefistofelic, întâlnire peste 20 de ani ca să putem vorbi cu adevărat despre așa ceva. Și iată-ne după 20 de ani, vorbind despre „democratizare fără decomunizare“…

Desigur, unele societăți au reușit mai bine decât altele în această privință, dar niciuna nu a fost capabilă să alunge cu desăvârșire moștenirea comunistă din viața sa cotidiană. Sub o formă sau alta, „vechiul regim“ a mai avut multe de spus și după dispariția sa oficială iar fidelii

[3] La aniversarea de zece ani a revoluțiilor din 1989, la Castelul de la Praga, Gorbaciov constata, retrospectiv, că „le-am oferit libertatea fără să-i întreb ce vor face cu ea…“

săi au mai revenit, periodic, pe scenă, cu mai mult sau mai puțin succes. Probabil că nici nu putea fi altfel.

Ceea ce pare să fi dus însă la o anumită erodare a convingerilor inițiale a fost o anumită „încremenire în anticomunism“ la care s-a ajuns, în mod diferențiat, în diferitele societăți postcomuniste. Astfel, de pildă, anticomunismul a slujit multă vreme și la o dublă legitimare a elitelor estice și a politicilor vestice. În termenii lui Martin Simeèka, de-a lungul acestor 20 de ani, lupta în jurul trecutului comunist a fost mai degrabă o luptă de legitimare a celor care ar fi trebuit, de fapt, să-l interpreteze. La rândul său, proaspăta laureată a premiului Nobel, Herta Müller, se întreba cum poți să condamni comunismul fără a-ți da osteneala să înțelegi cu adevărat cum a fost? Înlocuind „interpretarea“, legitimarea prin anticomunism a fost astfel proporțională cu temerile de restaurație ale Vestului și cu sentimentele de mânie, dar și de culpabilitate ale celor din Est. Iar România, care nu se prea putea mândri cu o reală rezistență în timpul comunismului, a ținut să exceleze printr-un discurs anticomunist după căderea acestuia. Primul său act anticomunist a devenit astfel o crimă legitimată, de fapt, doar prin… legitimitatea anticomunismului. Relativele succese ale acestui anticomunism moral și simbolic au putut apoi să mascheze eșecurile anticomunismului politic și juridic, incapabil să identifice și să elimine cu adevărat până în ziua de azi responsabilii crimelor comuniste. Nu este astfel de mirare că tot mai mulți se întreabă în ultima vreme care mai este — și care ar trebui să mai fie — sensul anticomunismului. Și nu este, de asemenea, întâmplător că printre primii care au adoptat poziții mai prudente privitoare la acest anticomunism ce nu suportă nicio discuție sunt tocmai anticomuniști indiscutabili de genul lui Adam Michnik, de pildă, ținând să ne avertizeze împotriva riscului de a cădea din nou în capcanele

Securității prin creditarea necritică a manevrelor de condamnare a comunismului și/sau de manipulare a „lustrației“. Pe scurt, condamnarea comunismului, despre care „știam“ (aproape) cu toții că este o necesitate, nu pare să fi trecut de faza reactivă a *anti-comunismului* pentru a ajunge la aceea pro-activă a *non-comunismului*, capabilă să răspundă nu doar la întrebarea „*împotriva cui* suntem noi anticomuniști?“, ci și la aceea mult mai profundă „*de ce* vrem să fim anticomuniști?“. Riscul este acela de a începem să ne îndoim și de rostul anticomunismului pentru care unii dintre noi chiar și-au dat viața[4]…

Mai departe, *știam* atunci, de asemenea, că trebuie să răsturnăm *statul* socialist și instituțiile sale pentru a-l înlocui cu un stat „bun“, de drept, așa ca în țările civilizate din Occident. Prin aceeași mișcare, statul „paternalist“ trebuia să devină un stat „minimal“, lăsând Piața să-și desfășoare nestingherită mecanismele sale de reglare, așa cum ne învăța doctrina liberală dominantă. Doar că acest stat minimal a devenit curând un stat minimalist, un soi de *deus otiosus*, retras în palatele sale rivale și fără a se mai preocupa prea mult de „treburile statului“. Cu câteva săptămâni în urmă, politologul Cristian Pârvulescu vorbea chiar despre „statul captiv“. Ne aflăm astfel în situația în care încă nu știm prea bine ce variantă de stat dorim de fapt.

Mână în mână cu aceste reacții față de stat s-au aflat și atitudinile față de *națiune*, de discursurile și practicile naționale sau naționaliste. Problemă mai insesizabilă și abstractă decât aceea a instituțiilor vizibile ale statului, această chestiune a națiunii era mai degrabă treaba intelectualilor.

[4] Zilele trecute, Mircea Dinescu, cel prin vocea căruia am aflat cu toții că regimul comunist a luat sfârșit, izbucnea în stilul său inconfundabil în timpul unei emisiuni pe postul de televiziune „Realitatea“: „M-am cam săturat de toți anticomuniștii ăștia care nu mai știu ce vor afară de a vorbi despre ei înșiși!“

Pentru majoritatea dintre ei, dar mai ales pentru mulți dintre cei tineri, națiunea și miturile sale trebuiau să facă astfel obiectul unei „deconstrucții" sistematice, ca orice altă „mare narațiune" mistificatoare — sau, cel puțin, ca discurs și credință desuete, o piedică în plus în calea integrării în lumea civilizată a Europei[5].

Cred că nimeni de bună-credință nu poate nega faptul că aceasta a fost o cură benefică. Doar că Europa însăși nu este cu adevărat „post-națională" iar în țările post-comuniste, supuse unei alinieri supra-naționale intense, problemele naționale nu numai că nu au dispărut, ci s-au intensificat. Mai mult, frustrările sociale care nu au întârziat să apară au putut fi canalizate, măcar parțial, spre un discurs naționalist care reducea și explica totul prin încălcarea „interesului național". Capital electoral deloc neglijabil, această temă cu potențial populist a fost relativ rapid preluată, adaptată și dezvoltată de mai toate partidele, astfel încât se poate vorbi în prezent, cu o oarecare doză de sarcasm, de revenirea la „partidul unic": *Partidul Național Populist*, identic și consecvent cu sine dincolo de aripile sale autointitulate socialistă, liberală[6] etc. Națiunea nu pare să fi ieșit primenită din această poveste, ci mai degrabă mânjită.

Bineînțeles, știam de asemenea că *proprietatea* colectivă, de stat, este un fals și că trebuie să ne recăpătăm cu toții proprietățile *noastre*. După „libertate", cel mai important cuvânt de ordine al lumilor postcomuniste a fost astfel *privatizarea*. În această privință, unele țări au fost

[5] O alternativă a constituit-o purificarea doar a versiunii comuniste a națiunii pentru a ne putea întoarce, primeniți, la versiunea precomunistă a acesteia. Doar că acolo mulți dintre adepții acestei opțiuni s-au oprit cu prea multă ușurință la versiunea ortodox-legionară a națiunii.

[6] Reversul medaliei îl constituie însă cotele modeste ale partidelor de profesie naționalist-populistă, care nu mai sunt singurele apărătoare ale „poporului" și, implicit, nu mai sunt astfel atât de periculoase.

mai „eficiente" decât altele. Este și cazul României. În graba de a reveni la proprietatea privată, unele proprietăți de stat sau cooperatiste au fost pur și simplu distruse, aruncând astfel copilul odată cu apa din copaie. Ghidați de același principiu, legile noastre funciare au continuat să fie agrare și nu agricole, centrate adică pe proprietate și nu pe productivitate[7]: noi vă dăm pământ, ce faceți apoi cu el e treaba voastră! Drept care, în curând, între un sfert și o treime din aceste pământuri vor fi lăsate în pârloagă deoarece prețul de producție aferent acestora depășea posibilitățile noilor proprietari. Spațiul public, odinioară în întregime etatizat, a fost și el „privatizat" *sui generis*, de la trotuare la patrimoniu. Dintr-un anumit punct de vedere, însuși statul a fost supus acestei reguli de aur a privatizării. Pe de altă parte, a devenit tot mai evident că această dorință fermă de a ne reprimi proprietatea *noastră* nu ne privește chiar pe toți și, în orice caz, nu în aceeași măsură și nu în același fel. Mai mult, însăși ideea de „proprietate" nu se înfățișa la fel tuturor românilor. Pentru mulți dintre ei, de origine țărănească, proprietatea era (și) produsul „îngrijirii": „Am avut grijă de casa asta (sau pământul ăsta) 40 de ani, așa că acum e a mea (sau al meu)!" — considerau mulți dintre ei. Procesele legate de proprietate și moștenire au umplut țara.

Cu toate acestea, dorința de a poseda s-a răspândit în toată populația, aducând vise frumoase câștigătorilor și coșmaruri pierzătorilor. Mai puțin vizibil dar probabil mai important, această febră a proprietății private a scos practic de pe scenă problema vitală a *bunului public*: știm mai bine decât în 1989 ceea ce am dori să posedăm fiecare, dar nu prea mai știm ce ar trebui să împărtășim cu toții pentru a ne putea bucura pe deplin de aceste proprietăți private.

[7] Béatrice von Hirschhausen: *Les nouvelles campagnes roumaines. Paradoxes d'un „retour" paysan*, Belin, Paris, 1997.

În sfârșit, am știut cu toții că de acum în colo suntem din nou liberi să ne exprimăm și să ne practicăm credința: 1989 a însemnat și *renașterea religiei*. Mii de biserici au fost construite de-a lungul și de-a latul țării iar religia este predată din nou în toate școlile. Cultele au înflorit și s-au răspândit și ele în toți acești ani. Conform tuturor sondajelor de opinie, Biserica a devenit cea mai de încredere instituție din România. Doar că această nouă înflorire a religiei a însemnat și o revenire la vechiul ortodoxism și la intoleranța acestuia: încă nu știm cum să abordăm această diversitate religioasă în expansiune iar Biserica Ortodoxă s-a reînfiltrat tacit în problemele statului, neezitând să se implice chiar și în campaniile electorale. Pe de altă parte, practicile religioase curente par a fi tot mai pătrunse de un soi de misticism pragmatic: oamenii stau la coadă pentru binecuvântarea și aghezmuirea celor mai diferite bunuri lumești, de la mașinile lor nou-nouțe la magazine noi și noi guverne, se înghesuie la exorcizări și așteaptă tot felul de miracole mai mult sau mai puțin pioase. Nu puțini sunt astfel cei care au început să se îndoiască de calitatea acestei „renașteri“ a religiei…

Aceste tendințe generale, cu variațiunile lor inevitabile, pot fi — și au fost — prezentate în fel și chip. Janos Mathias Kovacs, de pildă, le-a rezumat de curând după cum urmează:

„Comparativ cu așteptările inițiale, tranziția s-a dovedit a fi mai radicală/liberală în termeni de dezvoltare capitalistă decât se prevăzuse de către marea majoritate a popoarelor din Europa de Est. Declarativ, economiile s-au dovedit a fi mai privatizate și marketizate, politicile mai centrate pe partide și afaceri și societățile mai polarizate și mai puțin solidare decât fusese prezis. Societatea civilă este mai slabă iar presiunea populist/naționalistă este mai puternică decât fusese anticipat. Apoi, o *Realpolitik* virulentă a pus în umbră imaginația socială, asumarea riscului și inovația; iar proiectul unei democrații (mai) directe cu afinități comunitare, ecologice, culturale etc. (…) a dispărut în ceață. Imitația a înlocuit experimentarea.“[8]

Aproximativ aceleași lucruri pot fi spuse și în multe alte feluri.

Prin ce se aseamănă însă toate aceste fenomene și procese, care poate fi sensul lor comun? Pur și simplu faptul că, în toate aceste domenii și privințe, *atunci credeam că știm iar acum știm că nu mai putem crede!* Și aceasta în așa măsură încât suntem tentați să ne îndoim chiar și de ceea ce trebuie să rămână o evidență indubitabilă: faptul că, într-un fel sau altul, am devenit cetățeni liberi ai unor țări libere — chiar dacă poate nu știm încă prea bine înțelesul deplin al cuvântului libertate…

S-ar părea deci că ceea ce leagă toate schimbările petrecute în acești 20 de ani, ceea ce le conferă un sens comun este povestea unor așteptări înșelate. Mai mult: povestea măririi și decăderii unui mit.

Noua „mare narațiune“: tranziția

1989 a fost cu adevărat o revoluție. Și aceasta nu doar deoarece a răsturnat un regim ce părea de neclintit, ci poate și mai mult datorită faptului că a înlocuit un mit civilizator cu altul: în locul *mitului comunist al Omului Nou*, postcomunismul a început prin a predica noul *mit al tranziției*. Ca în cazul unei convertiri în masă, am crezut în acele zile că este vorba pur și simplu despre demolarea falșilor idoli — sau, în termeni mai postmoderni, despre o deconstrucție sănătoasă. A trecut ceva timp pentru a

[8] János Máthiás Kovács: „Cultures and Institutions: Central and Eastern Europe in a Global Context“, *Bulletin of the Institute for Human Sciences*, Viena, 2009, p. 12.

realiza că ne îmbarcasem pe arca salvatoare a unui nou mit, navigând spre alte orizonturi luminoase. Și încă nu suntem cu toții conștienți de faptul că cele două mituri, cel comunist și cel capitalist, sunt de fapt frați inamici…

În urmă cu câțiva ani am participat la o conferință de sociologie la Novi Sad. Tema era aceea a „tranziției" iar posterul care anunța conferința reprezenta o pistă de curse cu mașinile ambalându-și motoarele pe linia de start. Când am sugerat, discret, că tranziția nu arată chiar ca o pistă de curse auto, mi s-a răspuns, zâmbind, că ei se afla de abia la început, dar că data viitoare când voi mai veni pe acolo voi găsi un poster reprezentând un labirint.

Pentru majoritatea oamenilor, tranziția însemna pur și simplu o revenire pe drumul cel bun, sau chiar mai simplu, un soi de *on the road again* după atâtea decenii de rătăciri *off-road*. Câteva imperative mobilizatoare ale postcomunismului veneau apoi să întărească această imagine. Decooperativizarea sau dezindustrializarea, de pildă, dublate de percepția comună a reîmproprietăririi *in integrum*, sugerau un fel de cursă în marșarier pentru a ieși din înfundăturile comunismului și a reveni la autostrada capitalismului, părăsită cu ani în urmă.

Esența acestor reprezentări sociale o constituie însăși convingerea în existența *autostrăzii*, deschizându-ne calea spre (adevăratul) viitor luminos al omenirii. Timpul însuși lua astfel forma unui vector simbolizând o temporalitate evoluționistă și optimistă din familia profețiilor care se autoîmplinesc. În cazul României, această imagine escatologică a atins cote maxime de credulitate, sondajele de opinie înregistrând procente de peste 80% de bigotism european, convins că viitorul în sine va aduce o viață mai bună: *in Brussels we trust*! era noul credo al majorității românilor.

Odată împărtășită credința în existența autostrăzii, restul devenea o problemă pur tehnică și, eventual, de

timp: echipa de tehnicieni desena „foi de parcurs" detaliate pe care noi, la volanul tranziției, trebuia să le urmăm cu grijă, apăsând până la fund pedala acceleratorului. Aproape singura noastră problemă în această perioadă a fost de a trage cu ochiul să vedem dacă nu cumva echipa Bulgariei gonește mai bine pe „Autostrada Soarelui". „Tranziția" a fost imaginată — și trăită — astfel ca un proces *win-win*, legitimând ambele categorii ale actorilor implicați în cursă: confirmarea unui *know how* superior al „tehnicienilor" vestici și dorința fierbinte a „piloților" estici de a bea cupa de șampanie care îi aștepta la finiș.

Ceea ce a trecut însă oarecum neobservat în această frenezie generală a fost faptul că aceste „foi de parcurs" nu făceau altceva decât să actualizeze hărțile elaborate de Modernitate în urmă cu ceva secole, pe vremea când căuta cel mai scurt drum între *Primitiv* și *Civilizat* și când fusese proiectată pentru prima dată autostrada numită *Evoluție*. Este ceea ce antropoloaga franceză Françoise Paul-Lévy a numit „ideologia primitivistă". Din acest punct de vedere, „tranziția" nu era decât expresia unei *ideologii neo-primitiviste*, care schimbase numele autostrăzii din „evoluție" în „dezvoltare", aducând niște îmbunătățiri de infrastructură preluate din învățăturile economiei. „Piloții" acestei curse nu mai erau „societățile primitive" ci „societățile în curs de dezvoltare", iar linia de sosire nu mai era aceea a „civilizației" ci, mai modest, a unei economii „dezvoltate". Astfel, marketingul „tranziției" a rebranduit și mitul central al Modernității iar popoarele[9] au fost din nou fericite crezând încă o dată în pământul făgăduinței…

[9] „1989 reinventează mitul poporului — așa cum l-a imaginat Michelet — care își ia destinul în propriile mâini" — este de părere Jacques Rupnik („1989", *Lettre Internationale*, 71, 2009, Ediția românească, pp. 30–46). Alți analiști vorbesc, în același sens, despre „toamna națiunilor", o reluare de maturitate a „primăverii națiunilor" din 1848.

De la tranziție la postcomunism: decăderea mitului

Tranziția a luat sfârșit odată cu integrarea. Dar, după euforia cupei de șampanie, unele echipaje au sentimentul că se află încă pe drum sau că au rămas în drum; mai mult, privind în urmă, unii au chiar impresia că, de fapt, nici nu există un drum… Unii analiști au prevăzut acest lucru și au propus deja cu ceva ani în urmă să nu se mai vorbească despre „tranziție“, ci despre „postcomunism“.

Simplă pedanterie de intelectuali? Câtuși de puțin, termenul era mult mai adecvat. Dar și mult mai angoasant, sugerând că știm doar de unde plecăm și ce trebuie să lăsăm în urmă, dar nu și unde vom ajunge „cu siguranță“. Luată în serios, noua perspectivă era un soi de adio trecutului, fără promisiunea fermă a unui viitor luminos. Complementar, în lipsa unei „foi de parcurs“ certe și comune, responsabilitatea piloților devenea mult mai mare. Mai presus de toate însă, această schimbare de atitudine era mai angoasantă și datorită faptului că lăsa loc de îndoială în ceea ce privește însuși mitul „tranziției“ — și astfel al modernității înseși. Din acest punct de vedere, am putea spune că popoarele postcomuniste au devenit tot mai… postmoderne, în sensul că au început să înlocuiască tot mai mult încrederea optimistă în metanarațiunile modernității cu un scepticism mai mult sau mai puțin sistematic.

Dar, după cum observa James Ferguson în cazul Africii, „ceea ce neglijează formula celebră a lui Lyotard este sentimentul pe care atât de mulți oameni îl au de a fi fost înșelați și trădați prin această schimbare a cursului evenimentelor“. În cazul țărilor postcomuniste, ca și în cel al Zambiei studiate de antropologul american, „criza recentă nu este doar o criză economică, ci o criză a sensului

în care modul prin care oamenii sunt capabili să-și înțeleagă experiența și să o infuzeze cu semnificație și demnitate a fost (pentru mulți dintre ei) erodat dramatic“.

Mitul teleologic al modernității este un mit în ambele sensuri curente ale cuvântului, atât ca „un fals sau o versiune inadecvată a lucrurilor care a ajuns să fie crezută de foarte multă lume“, cât și ca „o referință cosmologică esențială care oferă categorii fundamentale și înțelesuri pentru organizarea și interpretarea experienței“. În acest al doilea sens, mitul modernității nu este doar o oglindă în care unor ideologi de marcă sau unor elite conducătoare le place să-și admire chipul profetic, ci un *fapt* al acestei lumi, parte integrantă a vieții noastre cotidiene[10]. Dacă întrebați un țăran român, de pildă, de ce și-a cheltuit toți banii trudiți în Spania sau Italia pentru a-și construi o casă „făloasă“, vă va răspunde că pur și simplu a vrut să fie și el „modern“ — adică să ajungă și el la standarde „urbane“, „occidentale“, „ca în țările dezvoltate“ etc. *Metanarațiunea* filosofilor este *mod de viață* pentru oamenii de rând iar așteptările create de către aceasta nu pot fi pur și simplu „deconstruite“ peste noapte! Nu este astfel de mirare că toți acești nou-veniți ai visului modernității se vor simți trădați și dezorientați dacă li se spune acum, când sperau și ei să ajungă la liman, că de fapt totul a fost o „metanarațiune“ iluzorie.

Ca în cazul atâtor alte vise amenințate, mecanismele de apărare se pun imediat în funcțiune, cu atât mai vehement cu cât visul este mai puternic iar amenințarea mai aproape. În cazul țărilor postcomuniste (și parcă în mod special în cel al României), această deziluzie anunțată redevine adesea iluzie prin explicația la îndemână a

[10] James Ferguson: *Expectations of Modernity. Myths and meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkley/Los Angeles/Londra, 1999.

țapului ispășitor: „nu este vina noastră, ci a lor, a unor cripto-comuniști ascunși sau a unor neo-socialiști declarați, întinând nobilul ideal al modernității de piață". După cum observa, cu o doză de sarcasm, G.M. Tamás, noii fideli ai „tranziției reale" se aseamănă, din acest punct de vedere, cu mai vechii fideli ai „socialismului real": eșecul nu este al „tranziției", ci al modului în care unii au pus-o în practică. Orice abatere de la buna-credință a tranziției este percepută — și condamnată — astfel ca un act de erezie anticapitalistă. Am auzit astfel de multe ori mulți intelectuali români acuzându-l pe președintele Obama de „socialism" (a se citi „comunism", dacă nu de-a dreptul „bolșevism") pentru modul în care a făcut să intervină statul în actuala criză economică mondială, trădând astfel dogma principală a capitalismului de piață și a infailibilității acestuia. Noile state (re)intrate pe scena capitalismului par a fi astfel mult mai puțin dispuse să-și revizuiască viziunea generală despre „lumea liberă" — și pe aceea personală despre anumite așteptări de bunăstare — decât societățile cu mai vechi state de funcții în domeniu, mai deschise deja la unele amendamente critice și creative.

Din acest punct de vedere, paradoxul acestor ani este faptul că, tehnic vorbind, tranziția a reușit (suntem cu adevărat parte a Europei!), dar a început să fie trăită ca o minciună — sau cel puțin ca un vis neîmplinit. Și iată-ne uniți cu toții la linia de sosire pentru o fotografie de familie, dar fără a mai fi convinși că alcătuim cu adevărat o familie…

O societate postțărănească?

Tranziția nu a fost însă doar o cursă programată către viitor. Ea avea menirea și de a ne reconecta la trecut, la „adevăratul" nostru trecut, cel neîntinat de comunism și

care ne asigura dreptul de a aspira la Uniunea Europeană. Ea însemna astfel refacerea unei continuități de democrație și viață culturală complexă, curmată doar prin impunerea regimurilor comuniste. Doar că, așa cum a remarcat G.M. Tamás în mai multe ocazii, această idee de continuitate a fost mai mult un miraj iar acest trecut de la care ne revendicam cu mândrie nu a arătat niciodată atât de frumos pe cât credeam cu toții după jumătate de secol de despărțire impusă de comunism. Pe scurt, idealizarea trecutului pre-comunist a servit *sui generis* legitimării — cu mai mult sau mai puțin succes — unui destin postcomunist de talie europeană[11].

În cazul României, ceea ce găsim în trecutul nostru interbelic (care a constituit referința magică în toți acești ani) nu este doar o „renaștere spirituală", ci și naționalism și dictatură. Dar, mai ales, găsim o societate masiv țărănească și o națiune în plin elan dar încă fragilă, care se constituise relativ recent în jurul personajului simbolic al Țăranului. Această moștenire țărănească — socială, economică, politică și nu în ultimul rând simbolică — este, poate, referința cea mai importantă de la care trebuie pornit, căci ea încă ne marca în 1989 și încă ne marchează și în prezent.

Din această perspectivă, este important să ne reamintim că România este țara europeană cu cea mai mare populație rurală (aproximativ o jumătate) și agricolă (aproximativ o treime din populația activă) din Europa, aceasta fiind cartea noastră de vizită distinctivă la

[11] La începutul anilor '90, când de abia se pregătea cursa pentru Bruxelles, numeroși intelectuali și oameni politici europeni (dar mai ales central-europeni) discutau despre „națiuni cu vocație europeană" — și, implicit, națiuni fără o asemenea vocație. Granița dintre acestea o refăcea pe aceea a unor imperii de mult apuse și, *grosso modo*, relansa frontierele marii schisme — sau, în termeni recenți, semănau ciudat de mult cu hărțile geopolitice ale lui Huntington.

intrarea în clubul țărilor europene[12]. Să ne amintim de asemenea că regimul comunist nu a reușit, în ciuda cooperativizării și industrializării, să transforme de fapt clasa conservatoare a țărănimii într-un proletariat revoluționar, așa cum o cerea ideologia marxist-leninistă. Mai mult decât atât: începând mai ales cu anii '70, regimul Ceaușescu a întărit, într-un mod involuntar și paradoxal, statutul rural și rețelele sociale ale țăranilor. „Gospodăriile difuze", cu o parte a membrilor lucrând în orașe iar cealaltă rămasă în gospodărie la sat, erau strategii adaptative răspândite, permițând redistribuirea în cadrul acestor rețele a resurselor industrial-urbane și rural-agrare[13]. La o scară macro, antropologul american Gerhard Creed vorbește chiar despre o „domesticire a industriei", resurse ale industriei socialiste fiind deturnate pe căi complexe în folosul gospodăriilor sătești[14]. Altfel spus, imperativul industrializării și urbanizării a fost parțial contrabalansat în practica socială de un proces difuz și surprinzător de „țărănizare". De țărănizare inclusiv a proletariatului, care prefera de multe ori un salariu relativ mai scăzut și o slujbă mai flexibilă, permițându-i să se ocupe, măcar sezonier, și de gospodărie, dar împiedicându-l astfel să atingă nivele ridicate de

[12] „Cu zece milioane de rurali și trei milioane de activi în agricultură, România are un caracter rural, țărănesc și sătesc, în ciuda violentului epison socialist, care a dorit sfârșitul țăranilor, prin colectivizarea terenurilor și prin sistematizarea localităților rurale. (…) În 2006, ruralitatea agricolă este semnul cel mai distinctiv al României în cadrul Europei" (Violette Rey — împreună cu Octavian Groza, Ioan Ianoș și Maria Pătroescu: *Atlasul României*, Enciclopedia RAO, București, 2006).

[13] Vintilă Mihăilescu: „La maisnie diffuse, du communisme au capitalisme: questions et hypothèses", *Balkanologie*, vol. IV, 2/2000, pp. 73–90.

[14] Gerhard Creed: „Agriculture and domestication of industry in rural Bulgaria", în *American Ethnologist*, vol. 22, 3, 1995, pp. 528–548.

specializare și profesionalism. S-a născut astfel o categorie profesională amfibie: *muncitorul gospodar*, descurcăreț în toate, prea puțin priceput în ceva anume.

Dincolo de „anii de glorie" ai perioadei interbelice și de „epoca de aur" a comunismului, aceasta era în mare măsură baza de la care trebuia să pornim în 1989 pentru a construi un stat de drept și o economie de piață. Era o moștenire *din timpul* comunismului, nu doar o moștenire *a* comunismului. Și era, de asemenea, moștenirea unei lungi tradiții de societate țărănească.

Acest element țărănesc masiv al societății noastre a continuat să fie contextul ascuns — sau pur și simplu neglijat — al dezvoltării noastre postcomuniste. Decooperativizarea, legile funciare care i-au urmat (agrare și nu agricole, după cum am menționat!) și politicile agricole succesive, incoerente și inconsecvente, nu au fost de natură să producă o agricultură performantă și o categorie socială (cât de cât) înstărită, ci au realimentat economia domestică de subzistență. Dezindustrializarea a îngroșat rândurile acestei populații la limita supraviețuirii, excedentul luând calea migrației externe — care a alimentat apoi mai degrabă bunăstarea gospodăriei decât dezvoltarea pieței. Privatizarea transportului public și proasta gestiune a infrastructurii rutiere au contribuit apoi și ele la izolarea unor sate întregi, transformate în câțiva ani în „pungi de sărăcie" destinate îmbătrânirii demografice rapide și, probabil, dispariției. Frustrările și dezorientarea acestei „majorități tăcute" apasă apoi asupra întregii societăți, care ajunge atunci să acuze „mentalitatea înapoiată a românului"…

Dar cel mai important eveniment din acest punct de vedere a avut loc odată cu integrarea europeană. Dacă pe 1 ianuarie 2007 sărbătoream cu toții succesul aderării, pe 2 ianuarie deja apăreau pe străzi primii ciobani, declanșând ceea ce s-a numit „criza brânzei". Au urmat apoi și

alte asemenea „crize“ legate de producția și practicile țărănești. Numitorul lor comun era faptul că, de la această dată, economia domestică practicată de jumătate din țară devenise, teoretic, ilegală: sfârșitul tranziției era și sfârșitul Țăranului!

Această „moarte a Țăranului“ este la fel de importantă și definitorie pentru societatea noastră actuală ca și moartea Comunismului. Un mod de viață, supus unor modernizări capricioase, prin care a reușit să se strecoare însă până acum în mod paradoxal, devine brusc „ilegal“, lovit de economia de piață și reglementările sale stricte în ceea ce privește producția și consumul alimentar: am devenit astfel o *societate postțărănească*!

Aceasta înseamnă, în primul rând, că trebuie să asigurăm (trebuia să o fi făcut de mult!) și o altă „tranziție“: aceea de la „țăran“ la „agricultor“ — sau la orice altceva. Altfel spus, ne așteaptă convertirea celei mai mari (procentual) populații din Europa în altceva decât a fost și a știut ea să fie. În lipsa oricărei politici naționale pe termen lung în această privință, mai ales tineretul acestei populații s-a convertit singur în „căpșunari“. Este însă foarte îndoielnic că aceasta este o soluție durabilă pentru indivizi și eficientă pentru societate…

Problema nu este doar socio-economică, ci are și o componentă simbolică majoră: suntem o națiune care s-a construit în jurul personajului identitar al Țăranului și în lipsa acestuia nu mai știm cum să ne gândim propria identitate. Oscilăm astfel, nevrotic, între denegare și adulație, între conservarea compulsivă a „tradițiilor“ noastre țărănești și respingerea agresivă a „mentalității“ țărănești retrograde. Moartea Țăranului este la fel de sigură ca și moartea Comunismului, dar moștenirea lor ne va urmări încă multă vreme. Și, dacă pentru moartea comunismului am creat anticomunismul, pentru moartea

țăranului nu numai că nu am schițat nicio strategie, dar nu suntem încă dispuși să o luăm în considerare!

* * *

După 20 de ani, nu mai credem în mitul unei tranziții liniare: nu mai există un drum sigur către un viitor luminos! În locul unui traseu prestabilit al scopurilor comune, există, se pare, căi alternative și fiecare societate trebuie să facă și propriile sale alegeri. Dar România nu are încă un proiect de țară…

După 20 de ani de capitalism de piață, eroul nostru național, Țăranul, își dă obștescul sfârșit, demografic, economic și simbolic: nu mai există astfel nici trecut idilic împărtășit! Dar România tot nu vrea să-și ia adio de la părintele său eponim…

Într-un sens mai larg, nu doar pentru români, ci pentru noi toți nu mai există nici un trecut glorios și nici un viitor luminos, ci doar trecut și viitor. Iar între acestea, suntem cu toții interesați practic doar de prezent, delegând atât trecutul, cât și viitorul unor „experți“. Sfârșitul jocului, *welcome to real life*!

Doar că această „realitate“ socială nu este posibilă, se pare, fără o „poveste“ care să o transcendă — iar consumul nu poate juca acest rol. Care va fi deci următoarea „metanarațiune“?…

EPILOG

Sfârșitul copilăriei[1]

Sirena mașinii de la Salvare avea un efect ciudat asupra mea. Auzisem acest sunet de mii de ori și îl asociasem de fiecare dată cu *ceilalți*. De data aceasta îl auzeam însă din interiorul mașinii și îmi venea tare greu să-l asociez cu propria mea persoană. Mi-am amintit o scenă oarecum similară, de pe vremea când eram copil. Nu știu ce năzbâtie făcusem cu bicicleta și cum reușisem să-i enervez în așa hal pe milițieni, dar mă aflam într-o dubiță întunecoasă care mergea cu sirena urlând către prima Secție de Miliție. Primisem câteva bastoane zdravene pe spinare și eram speriat: era pentru prima dată în viața mea că mi se întâmpla așa ceva. *M-am apucat atunci să povestesc*. Să-mi povestesc mie ceea ce mi se întâmpla tot mie în acele momente. În câteva minute am dispărut din dubița miliției și m-am adăpostit, detașat, în Poveste.

De pe vremea când eram copil… De fapt, într-un fel, nu am încetat nicio clipă să fiu copil. Într-un fel, de fapt, comunismul în sine a fost pentru noi o lungă, mult prelungită copilărie. O „recreație“, spune un personaj din filmul Juliei Bertucelli, *Depuis qu'Otar est parti*… Mi-am dat seama de acest lucru — sau, poate mai corect spus, m-am gândit că așa ar fi stat lucrurile — imediat după ce „s-a terminat recreația“.

---

[1] O prima variantă a eseului a apărut în *Lettre Internationale*, 2006.

Anii comunismului au însemnat pentru mulți dintre cei născuți și crescuți în această perioadă, îmi permit să o cred, o prelungită stare de imaturitate socială și chiar individuală. De aici, după 1990, mulți au sărit direct într-o maturitate afișată impulsiv și cu ostentație, ca și cum ar fi așteptat dintotdeauna acest moment și ar fi știut exact ce vor face odată venit. O viață sub semnul constrângerilor s-a convertit astfel fără șovăială într-una sub semnul oportunităților imediate. Șansa alegerii riscă să fie astfel încă o dată ratată.

Îmi permit atunci să mă gândesc, în continuare, că a privi înapoi fără mânie pentru a ne evalua moștenirea pe care o reprezentăm pentru noi înșine nu numai că nu este un gest inutil, dar ar putea fi și o terapie benefică pentru această „criză de creștere" pe care o traversăm ca societate și chiar ca indivizi. Perioada prin care am trecut — și care ne-a petrecut prin viață — a fost orice altceva decât „o paranteză istorică". În orice caz, personal îmi displace profund ideea de a mă considera o paranteză a propriei existențe; e prea multă lene sau ipocrizie în această soluție. Altfel spus, „tranziția" prin care trecem ca societate este un soi de „rit de trecere" pentru fiecare dintre noi. Și ca orice rit de trecere, presupune o „moarte simbolică" și o „renaștere", o despărțire de noi înșine și o transfigurare; pe scurt, ceva mai mult decât o simplă schimbare de macaz.

Mă uit la data apariției acestui text: nu este chiar așa de „imediat" după 1990 cum credeam, este 1999. Mi-a trebuit deci ceva timp. Și cât timp mi se pare că este de atunci! Am impresia că mi-am petrecut toată viața acolo. Reveneam în fiecare vară și uneori chiar de mai multe ori pe an. În carte am scris că 20 de ani la rând, dar nu cred că au fost mai mult de zece. Oricum, au fost mulți… Făceam „teren". Putea să fie acolo sau oriunde în altă parte, iar dacă nu terminam ceva anul acesta, puteam termina foarte bine anul viitor. Nu ne grăbea nimeni, pentru că nimănui nu-i păsa de ceea ce făceam noi acolo, cu condiția să nu incomodăm cu ceva vizibil regimul. Oricum, mai nimic din ceea ce făceam acolo nu era destinat publicării, așa că puteam scrie ceva sau altceva. Am scris astfel mii de pagini, pentru plăcerea de a scrie. Ne-am jucat: alt spațiu, alt timp, altă mizã. Recreația. Partea proastă este că nu ne-am dat seama de aceasta, că n-am știut, n-am realizat. Așa se întâmplase să fie, nu a fost o alegere, deci așa era viața. Asta era viața! Doar *după* am început să ne gândim dacă nu cumva *viața e în altă parte*…

Am ajuns la spital. Mă dau jos, dar imediat două asistente, speriate, mă îndeasă într-un scaun cu rotile și mă duc cu grijă la camera de gardă. Nu mă recunosc, mi-e jenă să recunosc că eu sunt acesta…

Ich bin nicht Stiller! Așa începe romanul *Stiller* de Max Frisch: „Eu nu sunt Stiller!" Cu această frază am început și eu prima mea carte, publicată după 1990 și tratând despre toate cele făcute de mine până la acel an de cotitură. Nu cred că a fost întâmplător, chiar dacă acolo, în carte, ofeream o explicație destul de simplistă și funcțională. La cumpăna între comunism și ce a fost după, simțeam (sau poate speram?) că „Eu nu sunt Vintilă Mihăilescu!…" Că deja nu mai sunt sau că foarte curând nu voi mai fi Vintilă Mihăilescu, același Vintilă Mihăilescu. În această primă carte îmi adunasem cu grijă amintirile de preț din perioada comunistă, le triasem și le interpretasem pentru a-mi putea face trecerea spre o nouă lume și identitate. „Toată lumea începe cu opera, tu ai început direct cu memoriile", m-a ironizat prietenul meu, care a fost și editorul cărții. Nu avea dreptate. Pur și simplu nu aveam ce face acum, în această lume nouă, cu toată această viața „dinainte", nu o puteam folosi „ca atare". Nici cu mine nu mai aveam ce face „ca atare". Trebuia

să-mi povestesc viața și să mă reinventez pentru ca eu, cel de acum, să nu-l piardă pe cel de atunci, dar nici să nu se piardă în compania acestuia. Cartea despre terenurile mele antropologice — adică despre viața mea „dinainte“ — nu putea fi scrisă deci altfel. În plus, din punct de vedere profesional, eram mai în pas cu moda decât îmi imaginam: frământările mele identitare s-au transfigurat în „reflexivitatea“ mult prizată în breasla noastră în perioada anilor ’80–’90 încoace, astfel încât *Fascinația diferenței*, cartea mea, a fost (într-un fel…) prima carte de antropologie postmodernă din România. Nimeni nu a realizat însă acest lucru. Nici măcar eu.

Mă uit pe ecranul la care este cuplat corpul meu. Interiorul corpului meu! Și sunt revoltat: cine le permite *lor* să pătrundă în intimitatea corpului *meu*? Apoi îmi dau seama că vorbesc despre o intimitate pe care nu numai că nu o cunoșteam, dar de care nici măcar nu-mi păsa! O descopăr acum și îmi pasă de ea doar din momentul și în măsura în care mă revoltă intruziunea *lor* în viața *mea*. În măsura în care îmi văd această dantelă înfricoșată de vene și artere zbătându-se pe ecranul de acolo, din afara mea. Și îmi dau seama că este a mea, că acela sunt eu! Ce ciudat, pentru prima dată realizez nu că *am* un corp, ci că eu *sunt* acel corp. Am crescut mare…

Maturitatea înseamnă, probabil, și consumarea întâlnirii cu propriul corp și asumarea acestuia. „Înainte“, corpul este doar un instrument, mai sclipitor sau mai mohorât, un intermediar între noi și plăcerile sau suferințele vieții. Doar „după“, la maturitate, ne în-corporăm propria existență. Doar după ce moare bestia din om ajungem la maturitatea spiritului — pretindea Noica. Ce infantilă vanitate! De fapt, doar atunci devenim una cu propriul nostru corp și privim viața în mod matur, prin ochii adânc înfipți în corpul nostru.

Pentru generația mea, comunismul seamănă cu acest corp neasumat al copilăriei. Asemenea corpului-sediu al plăcerilor și corpului păcătos de care ne leagă amintirile noastre ambivalente din copilărie, comunismul este și el atât bun, cât și rău, de el ne leagă sentimentele unei memorii sociale atât filo, cât și anti-comunistă. Trebuie ceva maturitate pentru a consuma întâlnirea cu comunismul din noi și asumarea acestuia. Dar generația mea, a celor care aveau în jur de patruzeci de ani la „marea cotitură“ din 1990, nu a ajuns, se pare, la această maturitate…

Ciudat, dar s-ar zice că ceea ce ne interesează este să ne salvăm, prin penitență publică, nu sufletul, ci doar prezența lui morală (mai exact spus, „civică“) în lume. Mai presus decât persoana *noastră, ne interesează drama la care am redus-o și prin care am definit-o, reducând-o astfel la statutul de* personaj. *Punerea în discuție a vieții noastre — căci, să nu uităm, în fond despre asta este vorba! — se face astfel oarecum în afara vieții noastre, în discuție fiind, de fapt, doar caracterul* political correct *al imaginii noastre publice. Aceasta permite autocriticii să lase deoparte, la adăpostul feței nevăzute a duplicității noastre, fondul intim al existenței fiecăruia dintre noi, iar criticii să considere, procustian, că așa arată, de fapt, întreaga noastră existență. Din acest moment, simt nevoia să ies din joc: cine și de ce îmi rescrie viața?*

Într-o vreme, obișnuiam să spun că în Franța sunt de dreapta iar în România de stânga. Speram să șochez măcar puțin prin acest calambur, să sugerez dorința mea de a ieși din joc, de a nu fi jucat la masa verde a acestui „eșichier politic“ în numele căruia toți se simțeau obligați să-mi spună cine sunt și cum ar trebui să fiu. Între timp am renunțat, m-am dat bătut. Dialogul este imposibil și oricum nu are nicio legătură cu dreapta sau cu stânga. Are legătură doar cu copilăria noastră comunistă.

Am rămas încă acolo, suntem încă în comunism, ne e frică să ne desprindem de el. Înțărcarea e dureroasă. Nu facem decât să ne reciclăm ambivalențele, repetând partituri exemplare în fața oglinzii pentru a ne impresiona colegii de generație — și mai ales pe noi înșine. Am ieșit din copilărie (de fapt, e mai trist, copilăria ne-a părăsit pe noi…) dar nu am găsit încă drumul spre maturitate. Nu mai suntem copii (oare am fost cu adevărat vreodată?) dar am rămas infantili. Ne zbatem în purgatoriul vârstei deșănțate a adolescenței și ne dăm doar aere de „oameni mari". Care vorbesc ca niște oameni mari despre singurul lucru pe care îl cunosc: copilăria lor comunistă. Pentru a o regreta, pentru a o condamna, ce importanță mai are? Care conduc destine postcomuniste cu încrâncenări anti sau procomuniste, ce mai contează? Generația mea, care s-a născut și moare fără glorie în comunism, cu convingerea infantilă că luptă împotriva lui. Generația mea, care nu realizează că deja nu mai contează pentru propriii ei copii (oare a contat vreo clipă?), obligați să realizeze despărțirea de comunism în locul ei. (Toate aceste filme, toate aceste cărți recente, care sărbătoresc, într-un fel, ieșirea din comunism, care realizează, de fapt, această ieșire psihică și nu doar politică, toate sunt opera altei generații, a „generației următoare", a copiilor noștri care încearcă să se înțeleagă pe ei și — culmea! — să ne înțeleagă pe noi fără a-și mai pierde însă timpul întrebându-ne.)

Nu sunt, desigur, primul care vorbește despre infantilizarea produsă de comunism, dar nici nu cunosc vreo lucrare care să fi analizat până la capăt această problemă. Or, în aceasta constă, poate, adevăratul nostru rit de trecere spre post-comunism. (…)

Ceva mă fascinează cu deosebire în această privință: raportul cu „realitatea". Infantilismul nu este nici dedublare, nici refuz nevrotic al realității. Dacă este o fugă de *realitate, infantilismul este în același timp o fugă* în *realitate: nu trăiești în altă lume, ci altfel. Viața se construiește aproape în întregime în acest fel și doar în felul acesta capătă coerență și inteligibilitate.(…)*

Transpare astfel un paradox interesant al infantilismului: pentru individ, el poate fi o realizare, dar fără împlinire, o construcție, dar fără jertfa de la temelie, o gândire lipsită de capacitatea de a se gândi pe sine, o critică fără spirit critic… Pe scurt, o viață cu toate ale ei, dar care își refuză spiritul critic întors asupra ei înseși. Și nu întâmplător, căci atunci și-ar descoperi infantilismul, nu ar mai putea funcționa ca mecanism de apărare. Faimoasa „salvare prin cultură" intră, în cea mai mare parte a ei, în această logică: ne-am refugiat în cultură precum copiii în șura bunicilor, spontan și firesc, adică sublim, dar necritic. În orice caz, mie așa mi s-a întâmplat.

Prin infantilizare, comunismul nu a eliminat bucuriile și ideile din viața oamenilor, ci le-a pus doar în carantină. Câtă vreme erau altfel de bucurii și idei, aparținând spațiului lipsit de spirit critic al infantilismului, ele puteau înflori unde și cât erau în stare. Și au înflorit. Și fac și ele parte din viața noastră.

Exact aici se află însă, mi se pare, esența perversității comunismului. Drama acestuia — ca a oricărui totalitarism, de altfel — nu constă, cred, atât în dramatismul său, cât dimpotrivă, în banalizarea sa. Banalizare a răului, s-a spus. Dar aceasta are drept complement și suport o banalizare simetrică a binelui, fără de care răul ar ieși din banalitate și ar deveni intolerabil. Prin infantilizarea societății, comunismul a permis astfel banalizarea totalitarismului și, prin aceasta, dacă nu suportul, măcar suportabilitatea de care avea nevoie: copilăria este, nu-i așa, „dincolo de bine și rău"…

Uitasem complet de acest text. Poate că nu întâmplător l-am redescoperit însă acum, când îmi pun din nou această problemă. Nu înțeleg însă: în timpul comunismului am fost copii sau infantili? *Înainte*, nu mi-am pus

nicio clipă această problemă; *după*, se pare că am rămas în confuzie. De fapt este și greu de decis, căci am fost un fel de copii autiști, de Narcis fără oglindă. Vreau să spun prin aceasta că ne-a lipsit referința, Celălalt matur și fiabil cu care să exersăm sistematic și așezat acest joc de doi al reflexivității și spiritului critic. Iar când acesta a existat, s-a dovedit adesea a fi el însuși un Mare Copil…

Și totuși, cred că unii au reușit să fie copii, sau să rămână copii, sau, mă rog, să fie măcar din când în când. (O spun mai mult pentru liniștea mea, căci am convingerea că eu am rămas copil până acum, dar nu pot să cred că aș fi fost o excepție absolută! Este probabil deci să li se fi întâmplat și altora. De asemenea, este fără îndoială faptul că trebuie să fi existat și niște adulți, doar că aceștia nu prea se jucau cu noi. Mai bine, căci adulții în comunism trebuie să fi fost tare urâți…) Când apărea, infantilismul era mai mult un mecanism de apărare, acea lipsă de „spirit critic" ce îți permitea să te poți bucura în continuare de jocul tău copilăresc, să nu recunoști că, de fapt, ești forțat să joci copilăria, să te salvezi mai departe prin cultură, familie sau alte jocuri de societate. Tot ce se poate întâmpla însă mai trist în viață este să părăsești copilăria pentru infantilism! Te crezi atunci adult și acționezi ca un copil întârziat. Probabil că asta este, de fapt, infantilismul: prelungirea nepermisă a copilăriei, preluând din maturitate doar pretențiile de adult. Este ceea ce li s-a întâmplat comuniștilor din timpul comunismului. Este ceea ce ni s-a întâmplat cam tuturor în 1990, după căderea comunismului, când a sunat clopoțelul și s-a terminat „recreația". Am rămas cu toții în curtea școlii, convinși doar că de acum încolo putem să ne jucăm cum vrem noi. Pentru că altceva nu prea știam să facem, pentru că — instinctiv sau nu — ne era frică de ce ne-ar putea aștepta în clădirea școlii…

De când m-am întors de la spital, după operație, am început să visez. Înainte mi se întâmpla extrem de rar, puneam capul jos, adormeam, apoi mă trezeam și mă sculam. Îmi odihneam corpul. Acum visez sistematic. O vreme mi-a revenit, în diverse variante, același vis. Săli imense, spații deschise, stadioane unde aveau loc spectacole de teatru. De regulă din Caragiale. Distribuții uriașe — eram, cred, cu miile. Atmosfera era festivă, aș spune, și în același timp pasională. Nu toți jucau însă, chiar dacă toți erau actori implicați în spectacol. De câteva ori l-am văzut pe P., de pildă, care venea și pleca, se saluta cu unii și cu alții, dar se pare că nu era repartizat în niciun rol. În orice caz, eu nu l-am văzut nici măcar aducând un pahar cu apă. Regizoarea era soția lui Mălaimare, de fiecare dată însă alta. În ceea ce mă privește pe mine, eram tot timpul la repetiții, mă pregăteam de spectacole, mă amestecam cu restul lumii, mergeam de colo-colo prin sălile de spectacole, străzi și stadioane. Pe scurt, eram foarte ocupat. Problema mea era că uitasem rolul, nu mai știam în ce rol fusesem repartizat și îmi era rușine să întreb. Voiam să învăț, dar nu știam ce, și această neputință mă rodea. Repetam deci diverse roluri, la întâmplare, doar-doar l-oi nimeri pe al meu. În final, nu îndrăzneam să ies însă pe scenă. Nici nu știu cum făceam ca să nu apar niciodată în spectacole și, totuși, să nu fiu dat afară din trupă!

Infantilă în grade și moduri diferite, existența noastră comunistă rămâne însă singura noastră existență, singura pe care putem construi viața noastră prezentă. Nu ajută la nimic să o punem între paranteze sau să o cosmetizăm. Putem însă să o recuperăm, și anume ieșind din „copilărie", dar cu copilăria noastră cu tot, filtrată și potențată prin spiritul critic și înțelegător al maturității.

Pe la sfârșitul anilor ’90, când scriam aceste rânduri, eram, se pare, destul de optimist. Cel puțin așa s-ar zice recitind aceste pagini din *Fascinația diferenței*. În orice caz, rezultă că drumul de urmat îmi apărea destul de clar, chiar dacă, eventual, dificil: după o copilărie aventuroasă și mai mult sau mai puțin traumatică, o maturitate asumată și mai mult sau mai puțin senină. Viața merge mai departe și, după ce ni s-a întâmplat să fim copii, este firesc să ni se întâmple să fim maturi. Adică?…

— Ce bine arăți! Ai un aer așa de copilăresc!…

Au trecut câteva luni de la operație și B. este sincer când se miră de aerul meu „copilăresc“. *E fals!* — ar trebui să-i spun, încerc să mă aduc aminte, să semăn cu cel de *înainte*, dar nu mai pot. De fapt, nici nu mai vreau. Doar că nu știu ce să fac cu acest nou personaj în căutarea căruia am pornit în urmă cu peste 20 de ani…

Știe cineva?

Cuprins

PROLOG:
APP 7

PARTEA I
Rumpelstilzchen și politicile numirii

Rumpelstilzchen 9/11 23
Să se revizuiască, primesc! dar…
Ideologia autohtonistă și discursul național românesc 36
La început a fost Cultura! Despre naționalism în gândirea socială modernă românească 64

PARTEA A II-A
La masa identității

De ce iubim sarmalele? 91
România: simptome gastro-identitare 118
Porcul legal și porcul real 137

PARTEA A III-A
Sfârșitul jocului

România celor 20 de ani 175

EPILOG:
Sfârșitul copilăriei 199

Editor: Grigore Arsene
Redactor: Doina Jela

CURTEA VECHE PUBLISHING
str. arh. Ion Mincu 11, București
tel.: (021)222 57 26, (021)222 47 65
redacție: 0744 55 47 63
fax: (021)223 16 88
distribuție: (021)222 25 36
e-mail: redactie@curteaveche.ro
internet: www.curteaveche.ro